

# Aquelarre

REVISTA DEL CENTRO CULTURAL UNIVERSITARIO



Universidad del Tolima  
Año 2005  
Volumen 5 N° 9

ISSN 1657-9992



# Aquelarre

Nº 9

Primer semestre 2006

Revista de filosofía, política, arte y cultura del  
Centro Cultural de la Universidad del Tolima

# Aquelarre

Revista del Centro Cultural de la Universidad del Tolima.

|                    |                                                                                                                                                      |
|--------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Rector:            | Dr. Jesús Ramón Rivera Bulla                                                                                                                         |
| Editor:            | Julio César Carrión Castro                                                                                                                           |
| Consejo Editorial: | José Hernán Castilla Martínez<br>Arlovich Correa Manchola<br>César Fonseca Árquez<br>Manuel León Cuartas<br>Fernando Ramírez Díaz<br>Hugo Ruiz Rojas |

|                        |                           |
|------------------------|---------------------------|
| Diseño y Diagramación: | Leonidas Rodríguez Fierro |
|------------------------|---------------------------|

|            |                     |
|------------|---------------------|
| Impresión: | Gráficas León Ltda. |
|------------|---------------------|

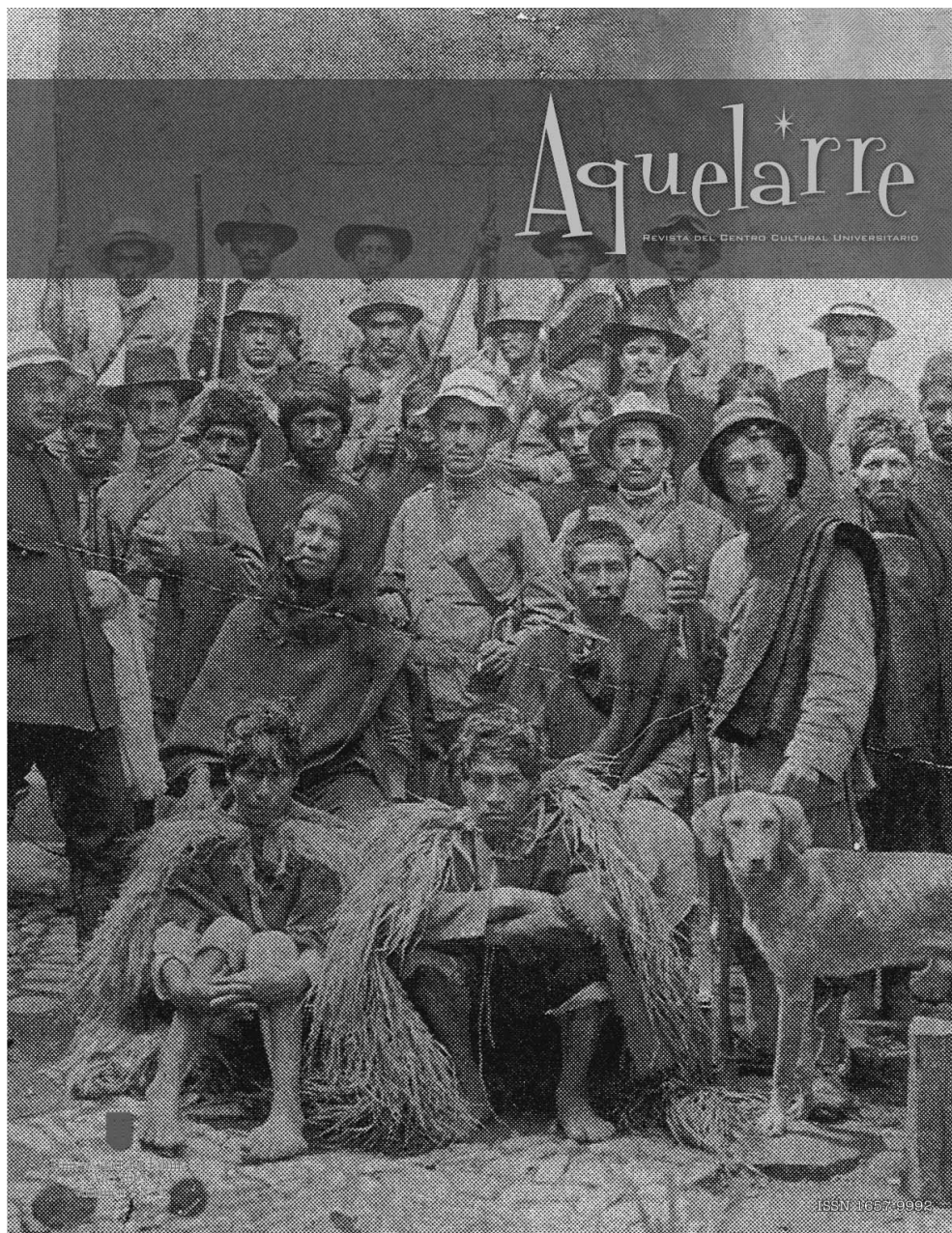
|                   |                                                                     |
|-------------------|---------------------------------------------------------------------|
| Dirección Postal: | Centro Cultural Universidad del Tolima Barrio Santa Helena - Ibagué |
|                   | Teléfono: (98)2669156 - Ibagué                                      |

|                     |               |
|---------------------|---------------|
| Correo Electrónico: | ccu@ut.edu.co |
|---------------------|---------------|

## Tabla de contenido

|                                                                                                                            |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Carta del editor .....                                                                                                     | 5   |
| Sobre memorias, paternidades y violencias: Lame y los indígenas* .....                                                     | 7   |
| Mónica L. Espinosa Arango                                                                                                  |     |
| Manuel Quintín Lame hoy* .....                                                                                             | 33  |
| Joanne Rappaport                                                                                                           |     |
| Manuel Quintín Lame: •Sabiduría y saber escolar .....                                                                      | 59  |
| Fernando Romero Loaiza                                                                                                     |     |
| La bola que rodó en el desierto* .....                                                                                     | 83  |
| Manuel Quintín Lame                                                                                                        |     |
| A manera de prólogo .....                                                                                                  | 89  |
| Juan Friede                                                                                                                |     |
| Modernidad y orden simbólico: cuerpo y biopolítica en América Latina .....                                                 | 93  |
| Zandra Pedraza Gómez                                                                                                       |     |
| Control social y familia en el siglo XIX colombiano: una aproximación a<br>distintas prácticas de regulación estatal ..... | 109 |
| Carlos Andrés Estrada Grajales                                                                                             |     |
| Racismo, colonialismo y biopoder en el siglo xix colombiano .....                                                          | 125 |
| Julio Arias Vanegas                                                                                                        |     |
| Proyecto Tunupa cruz del sur .....                                                                                         | 141 |
| Pablo Cingolani (Argentina y Bolivia) y Gabriel Restrepo (Colombia)                                                        |     |
| Los dioses han vuelto y reclaman su legado:<br>El Chac Mool* de Carlos Fuentes .....                                       | 163 |
| Albeiro Arias                                                                                                              |     |
| Marcos y los zapatistas .....                                                                                              | 167 |
| Ángela Patricia Salamanca Garzón                                                                                           |     |
| Informe de Marcos sobre el Diálogo para la Paz, 23 de febrero de 1994 .....                                                | 169 |





La portada. Revista *Aquelarre*  
Foto: Captura de Manuel Quintín Lame

Las ilustraciones de la presente edición, fueron tomadas de *Relatos del viejo Antonio* de El subcomandante insurgente Marcos y *20 y 10 el fuego y la palabra* de Gloria Muñoz Ramírez; las correspondientes a Manuel Quintín Lame fueron cedidas por Mónica Espinosa Arango, de su archivo fotográfico; las fotografías del subcomandante Marcos fueron tomadas de su página Web [www.patriagrande.net](http://www.patriagrande.net)

Los artículos son publicados bajo la exclusiva responsabilidad de sus autores



Cruz, la cruz del sur, probablemente es la constelación más famosa del sur, a pesar de ser la más pequeña de todo el firmamento. Está formada por un grupo de estrellas muy luminosas; en su interior, se destacan dos objetos, «el joyero», un objeto formado por 50 estrellas y la nebulosa oscura «saco de carbón», formada por polvo que impide que la luz de las estrellas posteriores llegue hasta nosotros. Quien primero denominó Cruz del Sur a ésta constelación, fue el marino Hernando de Magallanes, llamándola *Cruz do Sul* en su viaje en el año 1505. Dante Alighieri en *La Divina Comedia* dice: *distinguí cuatro estrellas vistas por los primeros humanos*, esto, cuando salía del infierno e iba al purgatorio; se cree que se trataba de la Cruz del Sur, aunque la geografía de los tiempos del poeta no conocía tierra alguna desde donde se pudieren descubrir. Sin embargo, antes las pudo haber observado Marco Polo, el cual llegó hasta las islas de Java y de Madagascar en 1284. Dante, a través de Marco Polo, se pudo haber enterado de la existencia de las cuatro estrellas. Él decía que dichas estrellas sólo habían sido vistas por Adán y Eva, en su morada del paraíso terrestre, supuestamente situado en el Hemisferio Sur.

Para los aborígenes del sur de nuestro continente, esta constelación ha sido un elemento clave en la construcción de sus mitos y leyendas, de las cuales quedan muy pocas historias que recuperar, pues como todo pueblo conquistado, el indígena suramericano en su momento, vio avasallado su conocimiento

por ser considerado pagano. De este modo, llega a nosotros, una parte de la historia que de la astronomía tenían algunos de los pueblos primitivos que habitaban América del Sur, así como también, los escritos de varios cronistas de la época de la conquista, y algunos contemporáneos que dejaron plasmados estos conocimientos, en varios libros de crónicas.

Hoy, esta constelación recobra su sentido de iluminación y de guía, reflejada en los nuevos levantamientos indígenas que desde el norte del Gran Chaco hasta México, como unos nuevos Andes que se alzan en el horizonte de América Latina, procuran recuperar su historia creyendo que otra América es posible.

Por Foucault, hemos comprendido que el poder se construye y funciona a partir de otros poderes, de los efectos de éstos, independientes del proceso económico. Las relaciones de poder se encuentran estrechamente ligadas a las familiares, sexuales, productivas, íntimamente enlazadas y desempeñando un papel de condicionante y condicionado, ejerciendo un control integral del ser humano. En el análisis del fenómeno del poder, nos propone Foucault, no se debe partir del centro y descender, sino más bien realizar un análisis ascendente, desde los *mecanismos infinitesimales*, que poseen su propia historia, técnica y táctica, y observar cómo estos procedimientos han sido colonizados, utilizados, transformados, doblegados por formas

de dominación global y mecanismos más generales.

Con la Cruz del Sur como referente, junto con la idea del poder propuesta por el arqueólogo de Poitiers, la presente edición de la Revista Aquelarre del Centro Cultural de la Universidad del Tolima se vincula, a través de sus prestigiosos colaboradores, al debate en torno a los nuevos indigenismos y a los actuales levantamientos populares en América Latina, ofreciendo –como tema central– un dossier en torno al líder indígena Manuel Quintín Lame, personaje fundamental en la historia de los movimientos sociales en Colombia, y sospechosa y lamentablemente olvidado en buena parte de los círculos intelectuales del país. Este dossier se encuentra acompañado por tres disertaciones en torno al biopoder y al control social, así como por una apuesta ideológica para América Latina con la Cruz como referente. La revista se cierra con tres fragmentos de la primera etapa del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, donde se recoge pensamiento político, y una reflexión sobre el Chac Mool de Carlos Fuentes.

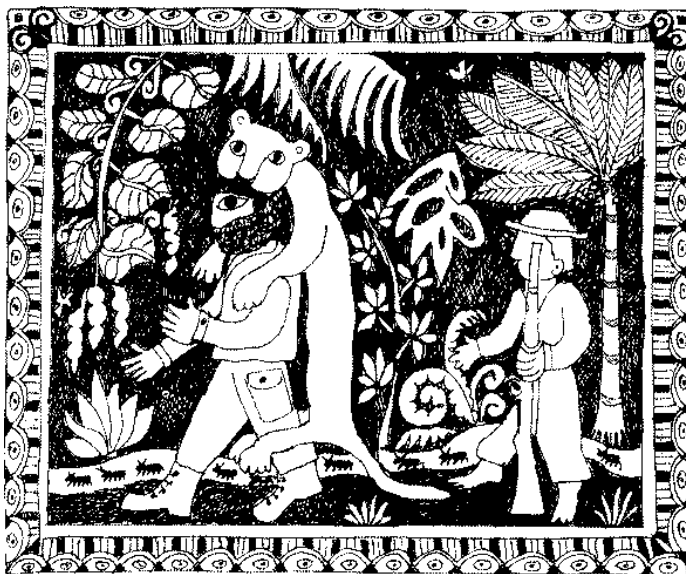
Para la elaboración del dossier en homenaje al líder indígena Manuel Quintín Lame tuvimos como editora invitada a la antropóloga Mónica Espinosa Arango, quien junto con otros especialistas, nos proveyó de documentación, palabras e imágenes que nos permiten comprender mejor la complejidad del pensamiento de Lame, las reapropiaciones de su legado y la importancia de la relación entre memoria, conciencia histórica y militancia indígena. Para las disertaciones sobre el biopoder, contamos con la generosa colaboración del profesor de la Universidad del Tolima Carlos Andrés Estrada Grajales; para la escogencia de los textos sobre el subcomandante Marcos la abogada Ángela Patricia Salamanca Garzón aportó buena parte de sus documentos e imágenes. De esta forma, esperamos contribuir a la recuperación del pensamiento político y social popular y a la reflexión en torno a las luchas e historias de los pueblos indígenas.

Fernando Ramírez Díaz  
Consejo Editorial



## Sobre memorias, paternidades y violencias: Lame y los indígenas\*

Mónica L. Espinosa Arango \*\*



“*Manuel Quintín Lame*. Con este mismo nombre cada uno se ha creado en la imaginación un personaje distinto. Para unos es un megalómano, un alucinado; para otros es un genio rústico y feroz; para aquellos es un embaucador; para los indios es un mesías, un taumaturgo, un individuo dotado de privilegios sobrenaturales que lleva sobre sus hombros un encargo, una empresa providencial y esto basta para hacer de él un personaje interesante y peligroso. Para nosotros es un individuo que, conociendo íntimamente las aspiraciones de su raza, ha arrancado de lo más

hondo del alma indígena una idea que ha permanecido viva y latente desde la conquista, la ha predicado, le ha dado forma, la ha cultivado en el corazón de cada indígena y ha sabido aprovecharse de la ignorancia y credulidad de su raza para forjar en derredor de su persona tales características de predestinado. Pero es un predestinado vulgar y monstruoso que, consciente de lo absurdo de su idea (la injusticia con la que procedieron los conquistadores arrebatándole a los aborígenes el derecho a la tierra que habitaban), nunca pierde de vista su propio interés”.

\* Este texto fue motivado por la conferencia ofrecida por la Doctora Espinosa en la Universidad del Tolima el 14 de julio de 2005 (nota del editor)

\*\* Mónica Espinosa Arango enseña antropología cultural y teoría social en la Universidad de Puerto Rico en Arecibo (Antropóloga, Universidad Nacional de Colombia; M.A. University of Florida; Ph.D. University of Massachusetts).

22 de abril de 1917, periódico *La Unión Conservadora* (Popayán, Colombia) <sup>1</sup>

“Hacemos saber que en las elecciones próximas no acompañamos a los gobernadores y secretarios y usurpadores de todas nuestras propiedades; hacemos saber que esta es la causa de que todos los ricos son adorados por las autoridades; y esta es la causa de que el señor Juez Superior no quiere dictar ninguna resolución ni a favor ni en contra de nuestro apoderado (Manuel Quintín Lame). Porque es inocente de tan escandalosa sindicación que se le hizo; pues los verdaderos responsables de muchas muertes tales como las del pueblo de Inzá son los blancos de dicho pueblo en compañía del alcalde, juez y otros reverendos padres”.

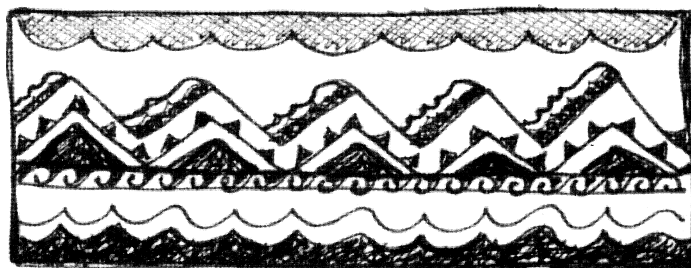
Agosto 25 de 1919, Memorial de los indígenas de las parcialidades, corregimientos, agregaciones y aldeas del departamento del Cauca al excmo. señor Presidente de la República (Popayán, Colombia). <sup>2</sup>

En uno de sus últimos libros, *Regarding the Pain of Others* (Ante el dolor de los demás), Susan Sontag propuso varias ideas sobre eso que llamamos “la memoria colectiva”. <sup>3</sup> Sontag insistía en pensar esta memoria en el sentido de una “instrucción colectiva”, es decir, más allá de su dimensión del recuerdo -el cual consideraba ante todo algo individual- y más cerca del sentido de una declaración: “que esto es lo que se va a recordar”. De esta forma, llamaba la atención sobre dos problemas articulados a la experiencia del recuerdo como

instrucción colectiva: la posicionalidad y la ética. Sontag intentó problematizar, de una parte, quién, cómo y desde dónde recuerda un evento que va adquiriendo un sentido retrospectivo como historia y, de otra parte, los significados, sentimientos, imposiciones y moralidad que desencadena el acto deliberado del recuerdo. Dado que su objeto de reflexión fue fotografía de guerra, Sontag desarrolló una serie de argumentos sobre la representación del sufrimiento humano, su registro fotográfico y el significado del periodismo y fotografía en la modernidad. El objetivo de Sontag era el de politizar el acto de mirar fotografías sobre el sufrimiento de otros y demostrar que, las imágenes por sí mismas, no producen sentidos inequívocos de rechazo o consciencia respecto al dolor de los demás ó respecto a lo justo ó arbitrario de sus luchas. De allí que sugiriera lo siguiente:

“Quizás se le atribuye demasiado valor a la memoria y no el suficiente a la reflexión. Recordar es una acción ética, tiene un valor ético en y por sí mismo. La memoria es, dolorosamente, la única relación que podemos sostener con los muertos. Pero la historia ofrece señales contradictorias acerca del valor de la memoria en el curso mucho más largo de la historia colectiva. Y es que simplemente hay demasiada injusticia en el mundo. Y recordar demasiado nos amarga.” <sup>4</sup>

Juntar recuerdos está en el centro mismo de las experiencias políticas indígenas; genera y reproduce formas de reflexión y comprensión del pasado y su relación con el presente así





como una ideología y moralidad en torno a qué se debe recordar. La historia de Manuel Quintín Lame es polisémica: puede evocarse como una historia de infamia, de heroísmo, de caudillismo, de caciquismo o de parroquialismo político. En las representaciones historiográficas dominantes, aparece como una historia menor -folklórica si se quiere- de indios ladinizados luchando por una suerte de atavismo anclado en ideas telúricas y premodernas. Del mismo modo, la lucha ha sido entendida dentro de un contexto agrarista y caudillista en que los objetivos de reivindicación de la propiedad colectiva de la tierra parecen perderse dentro de la complejidad de la violencia política en Colombia. En contraste, aunque el registro fotográfico de la lucha de Lame es escaso, ha logrado producir un profundo sentido político del recuerdo.<sup>5</sup> La imagen de Lame fumando su tabaco durante su captura de 1916 ha sido objeto de múltiples reacomodaciones de la memoria y de formas de instrucción colectiva tanto entre comunidades indígenas como entre aquellos que, como yo, reflexionamos sobre las luchas indígenas.

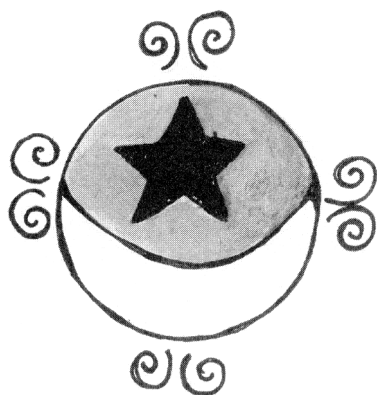
Adentrarse en la voz de Lame y la historia del Lamismo es un ejercicio de interpretación no sólo de las particularidades y diferencias de la consciencia histórica y política de los diferentes grupos étnicos que en un momento dado convergieron dentro de agenda política común bajo el liderazgo de Lame, sino también de su relación con las posibilidades e imposibilidades de una ética del recuerdo. La interpretación de esta historia reedita aspectos de la hermenéutica cuyos contornos antifundacionalistas y dialógicos son importantes. También incita una re-

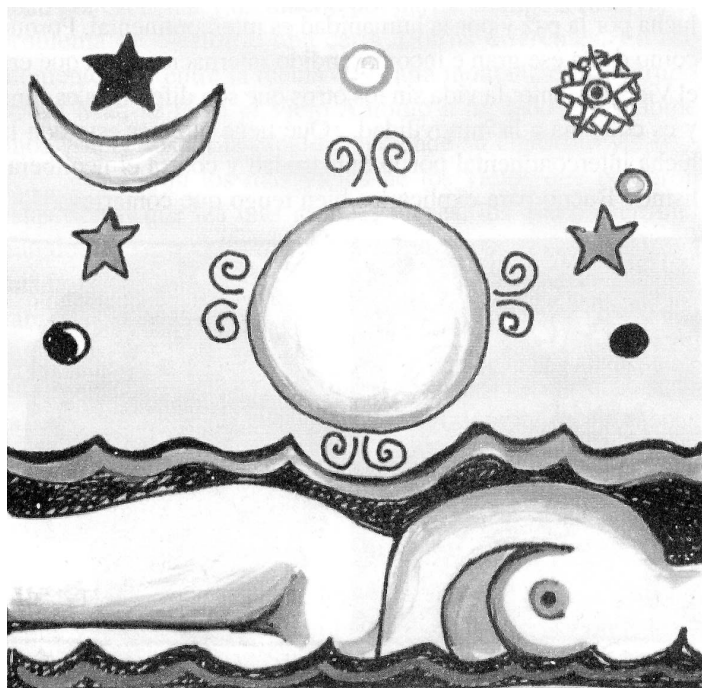
flexión sobre las prácticas sociales que justifican creencias y normatividades, incluidas las del recuerdo, y trae a nuestra conversación el conflicto de interpretaciones y la historicidad de sus manifestaciones.<sup>6</sup> Pero también nos propone una reflexión sobre nuestros parámetros de conocimiento y representación así como la “voz” de las voces silenciadas y subalternas de la historia cuyas experiencias se han transformado en no-historia.<sup>7</sup> Este ensayo no desarrolla una reflexión sobre este argumento, pero sí pretende enunciar algunos aspectos. Por ejemplo, respecto a los textos escritos que nos han dejado inte-

lectuales indígenas como Manuel Quintín Lame, Vicencio Torres Márquez y Lorenzo Muelas es importante examinar su contexto social de significado, recuerdo y acción, lo que a su vez nos puede ayudar a pensar en el campo de las experiencias políticas posibles en el presente, desde nuestra actualidad.<sup>8</sup>

Más que proponer una exégesis del texto emblemático de Lame, *Los pensamientos del indio que se educó en las selvas colombianas*, mi objetivo ha sido el de producir una propuesta interpretativa que ligue los pensamientos de Lame con los movimientos sociales que le dieron vida y a los que le dio vida (particularmente en el sur del Tolima) y que, al mismo tiempo, examine las condiciones mismas de posibilidad, comprensión y transmisión de la H/historia. La manera como se evoca esta historia y cómo y qué se define como pertinente para recordar es un problema no sólo de representación textual sino también político.

He planteado en otras ocasiones que no vamos a llegar lejos en nuestra comprensión de la historia moderna de las luchas indígenas y su relación con la violencia política de Co-





lombia si continuamos atados a representaciones que anulan la historicidad y el carácter político de las luchas subalternas. Pero como tampoco “lo subalterno” es un sujeto homogéneo, es necesario particularizar los legados de Lame y sus andares territoriales y políticos por las geografías de la imaginación, de la memoria y de la cultura en Colombia, incluyendo las “geografías” de quién evoca la historia. En un artículo que hace parte de la reedición reciente de *Los pensamientos del indio que se educó en las selvas colombianas* por parte de la Universidad del Cauca, Joan Rappaport insiste en reflexionar sobre las consecuencias de la publicación del tratado de Lame y su rol en los procesos de recreación y conciencia indígena contemporáneos.<sup>9</sup> Rappaport se refiere a las varias lecturas y formas de re-escritura del tratado de Lame, el cual, como escritura oralizada, ha sido apropiado por diferentes grupos étnicos y políticos a través de mecanismos que buscan politizar la memoria y darle sentido a las luchas del presente a partir de la interculturalidad.<sup>10</sup> De otra parte, Fernando Romero, quien nos acompaña en este dossier con

un artículo sobre Lame, ha estudiado una faceta poco conocida del líder indígena como intelectual cuyos textos escritos tienen influencias de Tomás de Aquino y Tomás Carrasquilla así como reflexiones de los planes de estudio de las escuelas primarias rurales de la época. Romero hace énfasis en el significado pedagógico de las nociones de naturaleza y experiencia en el tratado de Lame y su relación con una apropiación intercultural del conocimiento.

Manuel Quintín Lame es la figura ancestral más importante en la movilización indígena en Colombia y es una figura moderna por antonomasia. A través de su larga historia de militancia aglutinó diferentes grupos indígenas en torno a la idea de “la lucha India”: nasas, guambianos, coyaimas y natagaimas que vivían situaciones variadas de desposesión territorial, exclusión política y explotación laboral como terrajeros, peones dentro del sistema de endeude y comuneros de resguardos.<sup>11</sup> Lame, junto con sus colaboradores, logró la articulación política de diversas memorias surgidas y ancladas en el trauma histórico ocasionado por despojo territorial de la conquista europea así como la historia de opresión vivida por los sobrevivientes. Empujados por la memoria de injusticias pasadas, por la violencia de la Historia, estos indígenas articularon una concepción moral del recuerdo que retenía la vigencia política de las injusticias históricas y, simultáneamente, intentaba responder al sufrimiento colectivo en el presente.

La movilización supraétnica de los diferentes grupos se nutrió de mecanismos de reinscripción simbólica, espacial y temporal de la memoria, así como de lucha por la recuperación de sus medios materiales de existencia. Este proceso permitió la conformación de una conciencia histórica como Indios la cual, sin embargo, sigue siendo hoy heterogénea y multi-localizada en términos

lingüísticos, territoriales y culturales.<sup>12</sup> Los pensamientos de Lame fueron transmitidos oral y textualmente a través de su tratado político, la escritura de memoriales o apelaciones a las cortes y la diseminación de enseñanzas sobre moralidad, gobierno y vida cotidiana. En ellos, los indígenas reivindicaron categorías aparentemente contradictorias como la de Indio y ciudadano y la de una humanidad india *vis-a-vis* su deshumanización. La “doctrina” y la “disciplina” de Lame en el Sur del Tolima fueron la base de un camino paradigmático de militancia indígena, reinvención cultural, recuperación de tierras y reinscripción de conocimientos y memorias negados y trivializados. Los Lamistas recrearon vínculos morales entre el pasado y el presente de los “indios”, pensaron en sus recuerdos de ocupación ancestral de la tierra y sus experiencias de aniquilación y asimilación cultural, en medio de una persecución política aguda, una discusión pública constante sobre su carácter de “ladinos” (aculturados) y la criminalización de su protesta social. Este proceso fue el catalizador de una visión mesiánica e insurgente de la lucha indígena, así como de una doctrina de observancia religiosa, curación y moralidad cuyos aspectos patriarcales y de verdad no se han estudiado. La visión de Lame sigue siendo hoy materia de recreación constante por parte de líderes y comunidades indígenas en todo el sur occidente colombiano.

Los pensamientos de Lame nos llevan hacia ese lugar inquietante de fragmentación, sufrimiento y artificio que es característico de las memorias de los oprimidos. La crítica de Lame a los males de *la civilización y el capitalismo* transita a través de las contradicciones de la modernidad y su racismo inherente, generando una reflexión, en sus propios términos, sobre la producción moderna de la alteridad india y la vigencia política del trauma histórico de la Conquista. Mientras la aproximación al pensamiento de Lame nos

permite trasegar por “los desórdenes de la modernidad”, las metáforas maniqueas de civilización y barbarie legadas por el colonialismo, las subjetividades subalternas que emergen de una vivencia de la modernidad desde la colonialidad y los efectos de poder de la modernización capitalista, la experiencia del movimiento social indígena en las montañas del sur occidente (Cauca) y en la Cuenca del Río Saldaña (Valle del Magdalena) nos permite evocar la heterogeneidad constitutiva de la modernidad. Ambas rutas nos llevan a ratificar la condición no genérica y contradictoria de procesos insurgentes, tradicionalmente conceptualizados como resistencias, atavismos y antimodernismos, los cuales no han permitido cimentar la idea de “una comunidad humana universal”, tal como la imaginó la Ilustración y como hoy la instrumentaliza el liberalismo con su humanismo militar.<sup>13</sup> En las siguientes secciones, que tienen una relativa autonomía para su lectura, se encuentran una serie de reflexiones sobre la función paterna de Lame, una biografía o hechos vitales, y una reflexión final sobre los acontecimientos recientes de la movilización indígena y el problema de la violencia política en Colombia.



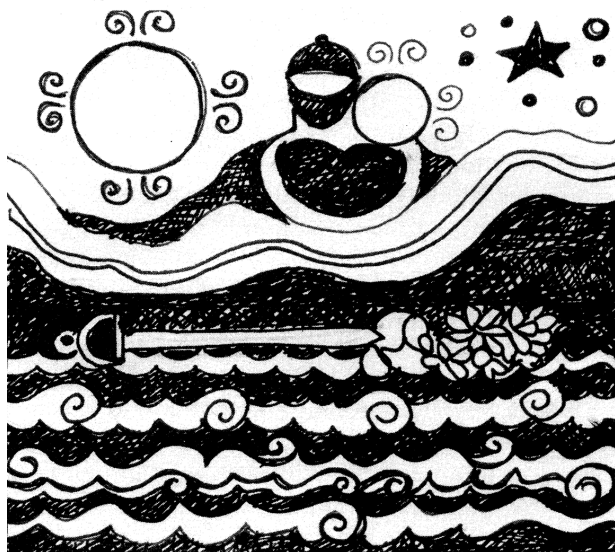


## 1. Sobre paternidades

Manuel Quintín Lame fue todo un señor, un inteligente que dio licencia de ayudarnos a declarar para nosotros poder vivir aquí en esta misma vereda, porque tábamos avasallados de los retenientes que nos estaban a robárnolo, hablando claramente, a ojo vistas comprando las autoridades para echarnos a las cárceles diciendo que nosotros éramos los abusivos que éramos los que nos estábamos dentrando dentro de los terrenos de ellos y no señor, eso no era cierto. Entonces se presentó ese señor, Manuel Quintín Lame y dijo: “no yo les ayudo porque vengo en defensa de los indígenas pobres, dijo y yo les voy a ayudar”. Y sí, ese señor fue todo un señor y todo un inteligente porque el se botaba cuando nos encerraban en las cárceles de aquí de Ortega porque los ricos todos le pagaban bien pago a los jueces, a los alcaldes, a inspectores para que nos tuvieran en la cárcel. Sin nosotros deber un delito sino por nuestros derechos, por nuestros derechos que alegábamos de nuestros padres (...) Don Manuel fue un gran defensor y él se iba por allá viéndonos en la cárcel el era el defensor. Pudo ser como un papá de nosotros.<sup>14</sup>

El sentido de protección sintetizado en la frase “pudo ser como un papá de nosotros” es de

gran importancia a la hora de pensar la función paterna y paternalista de Lame. Dicha función no sólo involucró la regulación de las relaciones políticas a nivel local sino también una serie de reglamentaciones morales y de comportamiento entre hombres, mujeres, niños y ancianos indígenas. En este sentido su función -al menos en el sur del Tolima- está ligada a la figura del curador social y regulador de la moralidad, si bien no en el término exacto del médico tradicional o mohán. Lame fue un defensor legal y más que eso. Fue un padre, un visionario, un intelectual, un extremista en sus posiciones políticas, un devoto católico, un anticomunista, un curador y una figura patriarcal. Como tal, provocó apoyos y rechazos. Su posición de poder emerge desde una posición de borde, si se quiere marginal en el seno mismo de los indígenas: no era estrictamente nasa, no era estrictamente guambiano ni tampoco pijao. Tampoco era comunero, es decir habitante de un resguardo; fue un terrazguero aunque llegó a tener sus propios negocios y tierras, si bien es cierto que murió extremadamente pobre. Se ha planteado que actuó conforme a la simbología del cacique dentro del contexto nasa, sólo que carecía de un cacicazgo. También, que tuvo un comportamiento de caudillo del siglo XIX



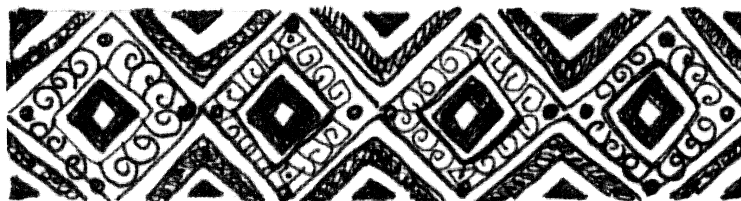
en una variante republicana y conservadora y que sus pensamientos tenían un claro filtro decimonónico.

Los pensamientos y la función paterna de Lame nos invitan a reflexionar sobre la dimensión del momento histórico particular que vivió con su marcado bipartidismo hegemónico (Liberales vs. Conservadores) e influencia del darwinismo social, así como en una época (la del Atlántico), caracterizada por la relación entre el acto de conquistar y, simultáneamente, producir un conocimiento de carácter “universal” a la luz del progreso y la racionalidad, un conocimiento que no lleva la marca de sus orígenes socio-históricos y que oculta la violencia de su momento fundacional.<sup>15</sup> Es un proceso que se constituye a partir del crear una doble geografía de la imaginación y del manejo y de imponer una racionalidad cuyo aspecto no marcado es la violencia, la jerarquización y el silenciamiento de modos de comprensión, conocimiento e historicidad alternos.<sup>16</sup> De este proceso van a surgir experiencias políticas híbridas de reinención étnica, utopía y mesianismo que caracterizan el devenir político de quienes fueron llamados y hoy se autodenominan indígenas. Históricamente, estas experiencias no han producido transformaciones políticas radicales en las estructuras de los estados-nación (tampoco las produjeron dentro del estado colonial). Sin embargo, estas experiencias y sus voces fragmentadas han señalado constantemente la persistencia de relaciones de poder articuladas en torno a jerarquías sociales, raciales y de conocimiento y relaciones geopolíticas de desigualdad y explotación que han situado a los indígenas en la posición tanto de víctimas y culpables de su “inferioridad” y su propia “barbarie”.

Si Lame pudo ser “como un padre” ó, como dijo de sí mismo, fue “un padre de la humanidad” esta función paterna tiene una doble connotación en el plano social e histórico:



(1) la transformación colonial/moderna de las formas de poder y autoridad en los Andes (de formas de autoridad que no se conocen a fondo al surgimiento de figuras de poder como los “caciques coloniales”) y (2) el carácter visionario y la religiosidad de las que estuvieron impregnados muchos movimientos indígenas de resistencia en las Américas.<sup>17</sup> Su marcado interés por lo que llamó “el conocimiento de la civilización y sus leyes” y su obsesión por demostrar su manejo del mismo también nos remite a la función del padre con relación a la Ley, una ley impuesta frente a la cual se da una trasgresión pero que también se funda el quehacer como re-estructurador de lo social. Asimismo tiene que ver con la imposición de unas nuevas reglamentaciones morales (las recomendaciones de comportamiento para los dentro del ámbito de la familia y la comunidad), las cuales tienen un carácter patriarcal y están tamizadas por ideas cristianas de la salvación e ideas decimonónicas de la educación como el envés de la ignorancia. Lame se consideró a sí mismo y fue visto como un padre, un mariscal, un general, un apóstol, un lobo montés y “el hijo de un árbol y una piedra”, una especie de Mohán con capacidad de comunicación con los ancestros que, según los pijaos del sur del Tolima, habitan en el fondo de las piedras y las cordilleras y aparecen en los manantiales rocosos y en los ríos. A Lame se le ofrendaron jóvenes vírgenes para “reproducir la raza indígena” y se le hicieron numerosos convites; también se le enfrentaron otros indígenas que consideraban la religión católica el peor lastre y que, por lo tan-



to, no podían compartir su fervor religioso ni su anticomunismo. De Lame se mofaron vecinos y conciudadanos, políticos e intelectuales con palabras como “el Pancho Villa de Tierradentro”, “el bullanguero”, “general sin charreteras”, “el moña”. Esos legados de amor y odio, confrontación, disidencia y heroísmo son los que tenemos hoy.

## 2. Hechos vitales

Manuel Quintín Lame nació el 31 de Octubre de 1883 en el sitio El Borbollón en la Hacienda Polindara (Cauca), la cual distaba cincuenta kilómetros de Popayán yendo hacia el occidente. En 1894, la Hacienda Polindara pasó a ser parte de la Hacienda San Isidro, cuyo dueño era Ignacio Muñoz Márquez. Los padres de Quintín Lame fueron Mariano Lame y Dolores Chantre. El abuelo de Mariano Lame, Jacobo Estrella Cayapú, era oriundo de Lame, Tierradentro y pertenecía al grupo étnico nasa. Jacobo Estrella había dejado su comunidad por conflictos con el gobernador del cabildo y se había ubicado en Silvia, lugar donde adoptó el apellido Lame. Allí nació Ángel Mariano, quien luego emigró hacia la Hacienda Polindara, lugar donde más adelante nació Mariano Lame, padre de Quintín. Dolores Chantre era de una familia que se había asentado hace tiempo en la Hacienda San Isidro y tenía lazos con el grupo étnico guambiano.

Mariano y Dolores eran indios terrazgueros, es decir, hacían parte de una población flotante y numerosa de indios sin tierra forzados a pagarle terraje o servicio laboral al hacendado a cambio de la utilización de un glo-

bo de terreno o “encierro” dentro de la hacienda. Mientras los indígenas de las parcialidades usufructuaban derechos a la tierra dentro de los resguardos o áreas de propiedad colectiva, los terrazgueros se habían desvinculado de sus comunidades originales, habían perdido sus tierras y estaban sujetos al régimen laboral de la hacienda. Desde mediados del siglo XVI, la Corona Española había cedido y titulado tierras de propiedad colectiva o resguardos a nombre de las comunidades conquistadas de indios en diferentes lugares del Virreinato de la Nueva Granada. De esta forma, se había asegurado un recurso tributario y había sentado las bases de su proyecto tendiente a la cristianización de la población aborigen. Con el peso de una carga tributaria considerable, desde el siglo XVIII, los indios de las parcialidades del Cauca se habían enfrentado a procesos forzados de expropiación y lanzamiento, arrendamiento o venta ilegal de lotes cuyo objetivo fue lograr la división de los resguardos. Esto trajo como consecuencia el aumento de la población indígena desposeída de sus tierras y forzada al terraje. En 1832, la legislación indígena de la república estableció una serie de disposiciones legales que regulaban la división, repartimiento y liquidación de los resguardos y que incluían medidas tendientes a la reducción a la vida civil de las comunidades indígenas. Este proceso estuvo marcado por conflictos y con la Ley 89 de 1890, una ley proteccionista, el gobierno de la Restauración buscaba reglamentar la existencia de los resguardos de indígenas y el funcionamiento de los cabildos indígenas. La Ley 89 fue concebida como una ley transitoria que regiría mientras se reducían a la vida civil

todas las comunidades indígenas. Es decir, protegía los derechos colectivos de las comunidades indígenas mientras promovía su asimilación final a la nación. Dentro de estas circunstancias, no es sorprendente que el número de familias de terrajeros indígenas creciera, como fue el caso de los padres y abuelos de Quintín Lame.

En 1896, los Lame compraron un lote de terreno de 80 fanegadas en el sitio Pichinguará, el cual estaba ubicado a dos leguas de El Borbollón. En 1899, le cambiaron el nombre al terreno de Pichinguará a San Alfonso, en homenaje al patrono de la comunidad de Padres Redentoristas, misioneros que se habían asentado hacía poco tiempo en la zona. Quintín Lame creció entre El Borbollón y San Alfonso. Allí pasó su infancia y parte de su adolescencia junto con sus hermanos Aniceto, Ignacio, Escolástica, Licensia, Gregorio Nacianceno y Feliciano. Estos años estuvieron marcados por diferentes acontecimientos. El Gran Cauca, con su economía extractiva basada en la minería del oro y una red de haciendas que producían suministros agrícolas a las minas o pasturas para ganado, había sido el epicentro de las guerras civiles entre liberales y conservadores desde 1830 hasta 1870. Las confrontaciones armadas entre grupos políticos alineados en dos bandos habían producido una polarización de las comunidades campesinas e indígenas. Las guerrillas indígenas que apoyaban al partido liberal, conocidas como “los montoneros”, tenían sus propios caudillos. Lo mismo sucedía con las comunidades y familias indígenas alineadas en torno al partido conservador y a la Iglesia, como fue el caso de la familia Lame. El Gran Cauca, particularmente en la zona de su capital, era una región esclavista, racista y señorial en la que la violencia socio-racial había sido particularmente aguda. Si bien por ley desde 1852 todos los esclavos de la Nueva Granada habían sido puestos en libertad y las cartas cons-

titucionales subsiguientes aceptaban el principio de igualdad de los hombres, éstas excluían de derechos de representación social y política a todos aquellos varones que no poseían renta o patrimonio, eran iletrados y se desempeñaban como sirvientes domésticos, jornaleros y peones. Desde 1906, Lame empezó cuestionar este legado esclavista y racista a través de sus memoriales a diferentes autoridades; allí se refería a la exclusión social, al odio racial, y a la discriminación y explotación a la que estaban sujetos los indios por parte de los blancos.

El final del siglo XIX en Colombia estuvo marcado por el cambio en la predominancia económica de las regiones. En el contexto de la disolución del Gran Cauca, Popayán se vio opacada por la expansión económica de las haciendas cañeras de la zona de Cali, las actividades cafeteras en Antioquia y la minería en el Chocó. Luego del colapso del mercado de la palma chinchona y la quina, así como la caída de las exportaciones del tabaco (1878-1882), el café le había dado impulso a la economía exportadora del país. Pero la crisis en el mercado de 1896 había generado desempleo, descontento e inestabilidad en las regiones productoras. Las élites exportadoras veían con reticencia las políticas de control fiscal, centralismo estatal y ajuste económico promovidas por el gobierno de la Regeneración y sancionadas por la Constitución de 1886. En 1899, los liberales iniciaron una rebelión contra el gobierno conservador de







Manuel Antonio Sanclemente, la cual llevó a la conocida Guerra de Los Mil Días. Ésta terminó en 1903 con la derrota de los liberales y la pérdida del istmo de Panamá.

Estos hechos tuvieron una influencia decisiva en la vida de Quintín Lame. En noviembre de 1899, un grupo de guerrilleros liberales atacó a su familia en San Alfonso y Feliciano, el hermano menor de Quintín, fue asesinado a machetazos. En enero de 1901, la tercera compañía del Medio Batallón Puracé del ejército del Cauca al mando del general conservador Carlos Albán reclutó, entre otros, a Quintín Lame, quien con el rango de ordenanza fue trasladado a Panamá. Según lo relata Lame, el general Albán (quien murió en Panamá en 1902) le dio lecciones de escritura, legislación e historia. En Panamá, Lame fue testigo de la actividad de las fuerzas indígenas del capitán Lorenzo. Durante una licencia de su servicio militar, regresó a San Isidro para contraer matrimonio con Benilda León. Lame alcanzó a desempeñarse como soldado en labores de control y patrullaje militar en el Cauca hasta el final de la guerra, en 1903. En esta época regresó a la Hacienda San Isidro y le hizo una

solicitud de “encierro” al patrón para instalarse junto con su esposa y su pequeña hija Lucinda. También empezó a negociar con ganado y caballos. Sin embargo, su esposa murió en 1906 al dar a luz al segundo hijo; tiempo más tarde murió su hija Lucinda. Estos hechos coincidieron con los primeros pronunciamientos de Lame en contra del pago del terraje y sus denuncias respecto a las arbitrariedades de los mayordomos y vaqueros contra los indios. Desde 1904, los hacendados de los alrededores de Popayán habían impuesto una serie de restricciones a los terrazgueros como la reducción del “encierro”, la prohibición de sembrar rozas en montes apartados y la obligación de colocar cercos. Dichas prohibiciones coincidían con la política de modernización de la producción en las haciendas y ampliación de zonas de pastos para la ganadería.

El movimiento de resistencia acaudillado por Quintín Lame en el Cauca se conoce como “La Quintinada” (1910-1921). En 1910, Lame fue elegido jefe, representante y defensor general de numerosos cabildos indígenas del Cauca. Así empezó la organización de un movimiento contra el pago del terraje y en

defensa del resguardo y del cabildo. En 1911, Lame contrajo nupcias con Pioquinta León, quien se convirtió en su compañera inseparable de lucha. Con ella tuvo tres hijos: Hermelinda, Angelina y Roberto. Durante este año empezó a estudiar el Código Civil y un libro titulado “El Abogado en Casa” de Lisímaco Palau. También se asesoró con el abogado Francisco de Paula Pérez en sus labores de búsqueda de los títulos coloniales de los resguardos. En 1912, Lame se convirtió en el jefe, representante y defensor general de los cabildos indígenas de Colombia. Para esta época contaba con un grupo de “secretarios” quienes escribían en castellano panfletos, memoriales, cartas y declaraciones. A ellos se sumaba el grupo de mujeres llamadas “las señoras”. La red de colaboradores de Lame incluyó, entre otros, a Gonzalo Sánchez (Totoró), a Jacinto Calambás (Coconuco), Julio Niquinás, Marcelino Ule y Rosalino Yajimbo (Tierradentro), así como a Eutiquio Timoté del sur del Tolima y a Patrocinio Pérez del Huila. Sus colaboradores cercanos en Puracé y San Isidro fueron sus hermanos Gregorio Nacianceno e Ignacio así como su esposa Pioquinta. Para 1913, las correrías de Lame tenían lugar por toda la zona de Tierradentro en el Cauca, parte de Nariño, Valle, Neiva y del sur del Tolima. Allí “conferenciaba” con las comunidades indígenas a través de “mingas adoctrinadoras” en las que defendía los derechos de los indios a la tierra de sus ancestros. Con Lame a la cabeza, el grupo de secretarios, señoras y seguidores entraba a los pueblos en medio de chirimías

y cohetones. En su discurso, Lame sostenía que la independencia había sido una traición al principio de libertad porque las tierras de los indios nunca les han sido devueltas.

En 1914, Lame se desplazó a Bogotá. En sus memoriales dirigidos al Ministro de Gobierno, a la Corte Suprema Justicia y al Procurador, así como en entrevistas con el presidente José Vicente Concha y los Ministros de Relaciones Exteriores y Guerra, intentó obtener reconocimiento político y legal como representante y defensor de las comunidades indígenas. Además de su agenda de lucha en contra del pago del terraje y la defensa del resguardo y cabildo, surgió la idea de crear una “república chiquita” de indios. Para entonces, la preocupación de las autoridades locales y regionales por las entrevistas de Lame en Bogotá, la atención de la prensa, por el movimiento de resistencia mismo y las actividades de recuperación de los títulos coloniales de los resguardos, creció. Los periódicos de Popayán concentraron su atención en Lame y, junto con autoridades locales y misioneros, propagaron una campaña de terror por un posible levantamiento indígena. En enero de 1915, Lame, uno de sus hermanos y varios de sus edecanes fueron apresados durante la toma pacífica de Belalcázar y acusados del delito de rebelión contra el gobierno. Desde allí fueron trasladados a las cárceles de Silvia y Caloto, donde se les siguieron diferentes procesos por rebelión e incendio. Estos procesos judiciales fueron suspendidos meses después por falta de pruebas. En Hui-

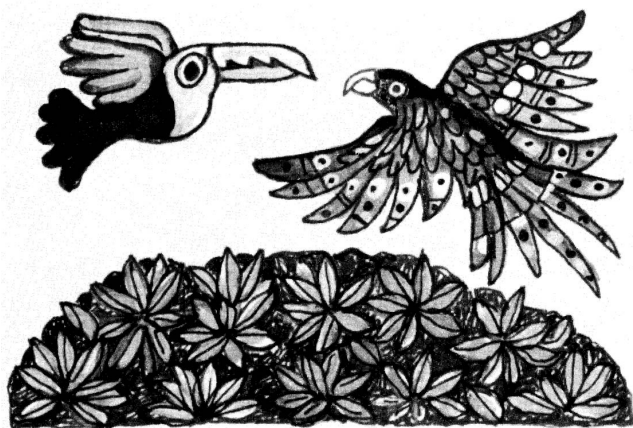


la, Patrocinio Pérez, secretario general de las parcialidades indígenas de esta zona, también fue detenido. Durante esta época, Lame dirigió memoriales al Congreso de la República y a la Cámara de Representantes reclamando su libertad.

A principios de 1916, el gobernador del Cauca Miguel Arroyo Díez le manifestó al presidente de la república su preocupación por las actividades conspirativas de Lame y la “guerra de razas” que se estaba preparando. En Mayo de 1916, apareció en la plaza de mercado de Popayán un volante firmado por Lame, en el que criticaba la manipulación de la que eran objeto los indígenas por parte de los políticos de ambos partidos, llamaba al no pago del terraje y reclamaba tierra, libertad y el poder para los indígenas. La disyuntiva era entre la lucha o el cambio inmediato de las leyes adversas a los indígenas. En junio de 1916, en San Isidro, Lame fue apresado de nuevo bajo los delitos de ataque a las autoridades, rebelión, engaño con documentos falsos, asalto a mano armada, robo y calumnia. De allí fue remitido a Popayán pero fue puesto en libertad en septiembre. En noviembre de este mismo año, durante una actividad en Inzá donde participaba Lame, hubo una confrontación entre pobladores e indígenas que dejó como saldo 7 indígenas muertos y 17 heridos. Las autorida-

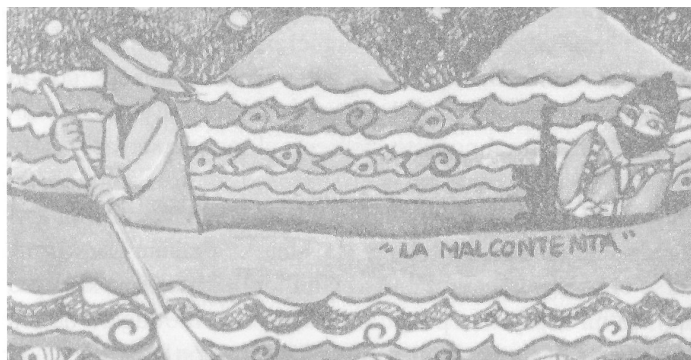
des culparon a Lame de los hechos y con la ayuda de Pío Collo, líder indígena de Tierradentro quien no seguía las orientaciones de Quintín, iniciaron su persecución. En esta época Pioquinta, la esposa de Lame, murió al dar a luz a Roberto y fue velada en El Borbollón.

Entre tanto, en Popayán, los políticos conservadores acusaron al sector “republicano” dirigido por Laurentino Quintana, director del periódico “Opiniones” (Popayán), de incitar a Lame a la rebelión. Para entonces Lame no sólo era prófugo de la justicia sino un enemigo declarado de Guillermo Valencia, quien se preparaba para correr en las elecciones presidenciales de 1918 contra Marco Fidel Suárez. Al parecer, Lame intentó crear una coalición con el Partido Liberal y en contra de Valencia. En abril de 1917, él y sus seguidores se tomaron de nuevo el pueblo de Belalcázar, a través de una minga adoctrinadora que incluía discusiones sobre leyes, comida y música. En mayo, Rosalino Yajimbo y otros 35 indígenas comprometidos en esta toma pacífica fueron capturados por Pío Collo. Yajimbo murió en la cárcel. El 21 de mayo Lame fue capturado a traición en el sitio El Cofre. Fue golpeado brutalmente y conducido a Popayán. También cayeron presos Julio Niquinás, un hermano de Lame y José Gonzalo Sánchez quienes recobraron su libertad un tiempo después. Lame estuvo detenido durante cuatro años a la espera de audiencia pública. Durante este tiempo Sánchez, Ignacio Lame y otros colaboradores siguieron activos. En agosto de 1919, le dirigieron un memorial al presidente de la república, Marco Fidel Suárez, en el cual se referían a la creación oficial del “Comité o Junta Indígena de Colombia”. Desde la cárcel, Lame le dio poder a Sánchez como representante general de los indígenas. Sánchez se había desplazado al sur del Tolima para proseguir la lucha y se había instalado en el resguardo indígena de Guaipá. El 18 de Ju-



nio de 1920, en un memorial dirigido al presidente, Sánchez se refirió a la formación del “Supremo Consejo de Indias” creado para amparar y defender en todas sus partes los derechos y propiedades territoriales de los indígenas. El memorial estaba respaldado por 1.500 firmas. En abril de 1921 se dio inicio al juicio contra Lame, quien asumió su propia defensa. Logró quedar libre de los cargos de hurto, asonada y violencia el 23 de Agosto. Dejó el Cauca y desde entonces se asentó en el sur del Tolima.

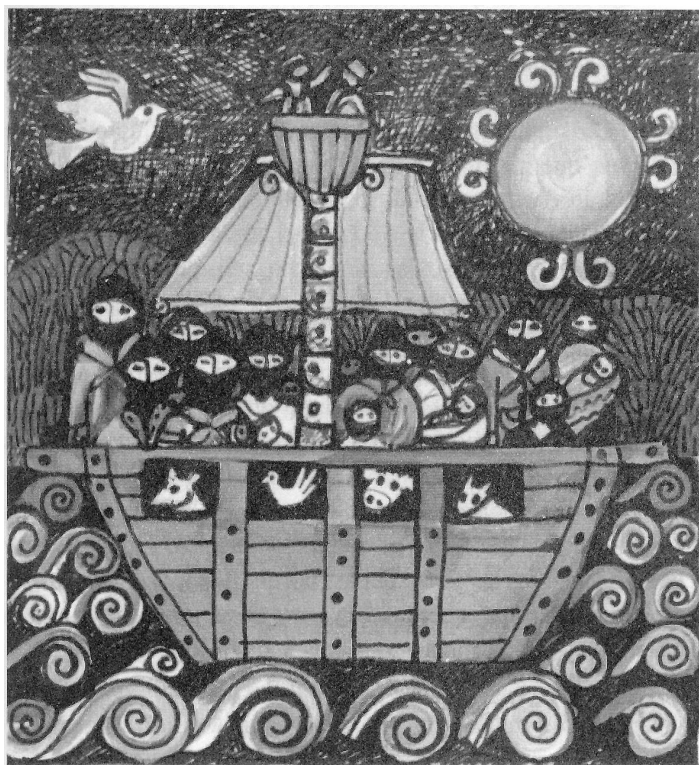
El movimiento social indígena que Lame lideró en el sur del Tolima se conoce como el “Lamismo” (1922-1967). En enero de 1922, en una entrevista para el periódico de circulación nacional “El Espectador”, Lame declaró que el derecho de los indígenas a la tierra era anterior a toda la legislación de Colombia y que no cesaría en su lucha por la recuperación de los resguardos en el sur del Tolima. En el lugar conocido como Llanogrande, en la fracción de Loaní-Toi en Ortega (Tolima), fundó el pueblo San José de Indias. Allí convocó a una minga para levantar las primeras viviendas con varias familias del extinto resguardo de Ortega y Chaparral. Durante este período, Lame se enfrentó a las continuas represalias de los hacendados locales y fue puesto en prisión varias veces. En el sur del Tolima, la extinción de resguardos se había iniciado en las primeras décadas del siglo XIX. Las autoridades locales y regionales declaraban que no existían indios sino personas ya reducidas a la vida civil; por esta razón no se podía aplicar el régimen especial de la Ley 89 de 1890. En esta época, Lame conoció a Saturia Bonilla en Neiva, quien se convirtió en su nueva esposa. Con ella tuvo a José Manuel y a Mariflor. En 1924, Lame y Sánchez obtuvieron un poder público y general legalizado en notaría para representar a los indígenas ante las autoridades gubernamentales y judiciales. En esta época empezaron a referirse a la ne-



cesidad de acceder a un cargo representativo en el Congreso. Estas demandas estaban articuladas con una reflexión sobre lo que llamaron la “prehistoria” e “historia” de los indígenas.

En Julio de 1925, durante el Segundo Congreso Obrero promovido por el Partido Socialista, se creó la “Confederación Obrera Nacional”. Su presidente electo fue Ignacio Torres Giraldo y su primer vicepresidente Quintín Lame. Durante el Tercer Congreso Obrero Lame no estuvo presente por encontrarse preso en Ortega. A sus problemas con los “propietarios” o hacendados, se habían sumado los conflictos con algunos de los administradores indígenas de Chaparral y Ortega. En 1927, la masacre indígena en el caserío de Castilletes en la Guajira por parte del ejército, motivó una declaración oficial de las mujeres indígenas de Colombia. “El Derecho de la Mujer Indígena” apareció en mayo de 1927 como publicación N° 1 del Movimiento Indígena de Mujeres. Fue impreso en Girardot (Cundinamarca) y aunque era de autoría colectiva, su inspiración y dirección estuvo a cargo de Lame. En 1928, el gobierno de Miguel Abadía Méndez declaró ilegal al Partido Socialista y la represión se acentuó en las zonas donde operaba. Este mismo año fue disuelto el resguardo de Guaipá donde vivía José Gonzalo Sánchez. En 1930, se fundó el Partido Comunista. Eutiquio Timoté fue elegido como candida-





to a la presidencia por parte del Partido Comunista para las elecciones de 1934.

En 1931, en época de elecciones regionales para asambleas departamentales y concejos municipales, San José de Indias fue asaltado por un grupo de liberales. Este hecho dejó un saldo de 6 muertos indígenas y 49 heridos. El asalto tuvo lugar en medio del cambio de la hegemonía conservadora al gobierno liberal de Enrique Olaya Herrera. En el sur del Tolima este cambio marcó el inicio de un período de represión abierta por parte de los hacendados, autoridades y fuerzas paramilitares contra los Lamistas, socialistas y los comunistas. Lame, junto con otros compañeros, fue puesto en prisión durante varios meses aunque sus actividades organizativas no decrecieron. En 1934, en un memorial dirigido al Ministro de Industrias, Lame formalizó la creación del “Sindicato Nacional de Indígenas”, el cuál cobijó a los resguardos de Ortega y Chaparral. En él se

separó de “obreros, socialistas, comunistas, unidistas y trabajadores.” Durante este período se dio su rompimiento con Timoté y Sánchez, quienes habían sido miembros fundadores del Partido Comunista. Timoté y Sánchez prosiguieron con su trabajo de promoción de Ligas Agrarias en el área de Coyaima. Sánchez viajó posteriormente a Rusia. Esta fue la división entre los “Comunes” o comunistas y “Lamistas”. Para Lame el comunismo y la fe católica eran irreconciliables. Además, consideraba que la “causa indígena” se había visto opacada por la política comunista de crear un frente unido de lucha entre los trabajadores, sin distinción de las demandas culturales de los indígenas.

En 1935, en medio de persecuciones por parte de las autoridades locales y hacendados, Lame se estableció en Altosano cerca de Ortega; luego se trasladó al barrio La Vega en la ciudad de Ortega. Durante este tiempo se dieron continuas luchas legales, pleitos y juicios de lanzamiento de indígenas de los terrenos anteriormente adscritos a resguardos; asimismo, se implementó una política regional agresiva de expropiación de tierras. Sin embargo, en 1938, una asamblea general de indígenas declaró formalmente reconstituido el Gran Resguardo de Ortega y Chaparral; se realizaron las elecciones de gobernador y cabildo y se dio inicio al censo de la comunidad, el cual incluyó 26 fracciones indígenas. Lame fue elegido gobernador. El cabildo, compuesto por doce miembros, se convirtió en el propulsor de la lucha por la Ley 89 de 1890 y la causa indigenista. Con el inicio del censo y el Libro Padrón de la comunidad de Ortega y Chaparral, Lame y sus seguidores esperaban cumplir con los requisitos legales establecidos para protocolizar la formación del resguardo. En 1939, Lame terminó de dictarle su tratado “*Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*” a su secretario Florentino Moreno. Entre 1940 y 1941, Lame y sus colabo-

radores continuaron su labor jurídica de escritura de memoriales a las autoridades. En 1942, Lame fue invitado a dictar unas conferencias en el recién formado Instituto Etnológico Nacional en Bogotá. En este mismo año, Diego Castrillón Arboleda publicó la novela de corte costumbrista “*José Tombé*”, en la que recreó la vida y lucha de los indígenas caucanos basado en la figura de Manuel Quintín Lame.

En 1943, el Ministerio de Economía realizó una investigación exhaustiva de la condición jurídica de la Gran Comunidad de Indígenas de Ortega y Chaparral, en la que se intentó clarificar la situación de los títulos coloniales, las leyes de extinción, los juicios de tierras y los pleitos pendientes. Este mismo año, Juan Friede, quien era parte del Instituto Etnológico Nacional, se desplazó a Ortega por invitación de Lame. Entre 1946 y 1953 Lame y sus colaboradores dirigieron numerosos memoriales al Ministerio de Economía y al Procurador de Tierras. Sin embargo, desde 1945, los efectos de La Violencia se sintieron en todas las comunidades de la zona. En 1950, solo 9 familias se registraron en el Libro Padrón. En 1958, en desarrollo de una investigación para la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno sobre

la situación de la tenencia de la tierra en el sur del Tolima, Gregorio Hernández de Alba logró entrevistar a Quintín Lame. En 1963, Lame produjo un nuevo manuscrito titulado “*La Bola que rodó en el desierto*”. En 1965, Lame y Saturia se separaron. En 1967, Lame continuaba enviando memoriales a los Ministerios. El 7 de Octubre de 1967 murió en La Vega, Ortega. Un pequeño grupo de amigos y colaboradores lo enterraron en el cementerio indígena de Monserrate, localizado en una pequeña colina en las inmediaciones de la serranía Los Avechuchos. En 1970, Gonzalo Castillo Cárdenas participó en el peregrinaje a la tumba de Lame. Abel Tique, presidente del cabildo, quien sostenía una vara de mando, le explicó que iban a rendir homenaje al General Lame y a la causa indigenista. Gabriel Yaima, uno de los miembros del cabildo, leyó varias páginas llenas de metáforas e imágenes poéticas, combinadas con frases sobre Dios y los derechos de los indígenas. Estos eran los manuscritos de Lame que fueron publicados en 1971. En 1973, siguiendo la agenda de lucha de Lame, nació el Consejo Regional Indígena del Cauca. En 1975, los indígenas del sur del Tolima revivieron simbólicamente “La Quintinada” y fundaron el Consejo Regional Indígena del Tolima.





En la actualidad, el movimiento indígena en el Tolima cuenta con varias organizaciones que operan como instancias políticas y administrativas de nucleación de los cabildos. Aunque desde la época de las movilizaciones de los años veinte, los líderes y las comunidades indígenas han estado sujetos a una violencia política profunda, es más conocida y se ha podido documentar mejor la violencia política desde finales de la década de los 70. En su estudio reciente sobre la violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia, William Villa y Juan Houghton plantean lo siguiente:

De 1978 a 1982 son años especialmente graves para los pueblos indígenas del Cauca, Tolima, Caldas y Chocó, como resultado de la aplicación del Estatuto de Seguridad impuesto por el gobierno de Turbay Ayala; las detenciones arbitrarias y las torturas cubren la mayoría de los casos. Entre 1985 y 1986 se amplía a varios pueblos y departamentos la violencia política registrada; los Dujos, Emberá, Emberá-Katio, Pijaos y Nasa, son los afectados. 1987 y 1988 representan un salto relevante en la intensidad de la violencia, aunque se mantienen los mismos pueblos y departamentos, aparece por primera vez el Amazonas. (...) La constante es el uso de la violencia por parte de los grandes terratenientes, de narcotraficantes y en algunos casos por parte de colonos medianos, de grupos armados que se constituyen en precursores de los paramilitares de los años noventa o directamente de la policía para resolver los conflictos de

tierras. La breve tregua post-constitucional (1990-1997) termina en 1997, cuando se inicia un fuerte incremento de la violencia política que se sostiene hasta el presente.<sup>18</sup>

El Tolima aparece como una zona recurrente de conflicto hasta el día de hoy. Villa y Houghton muestran que la población indígena de los municipios de Coyaima, Natagaima y Ortega se ha visto muy afectada por acciones militares y paramilitares que han dado lugar a uno de los fenómenos de desplazamiento indígena individual más fuertes del país y al asesinato reiterado de líderes y autoridades. Las organizaciones indígenas no han detenido sus actividades de movilización y formación de redes de solidaridad para contrarrestar el desplazamiento forzado y la violencia. En un comunicado reciente el Consejo Regional Indígena del Tolima CRIT hizo un balance de cifras cuyas dimensiones son reveladoras: “Los tolimeses con una población de un millón 400 mil personas, cuentan con una línea de pobreza del 66.4%, miseria en el sector rural de un 26.7%, indigencia de un 33%, tasa de desempleo del 27.3%; en desplazamiento somos el cuarto departamento expulsor, 38 líderes indígenas han sido asesinados, más de 400 familias han tenido que abandonar sus tierras ancestrales, en lo que va del 2003 al 2004, 243 casos de violaciones de los derechos humanos han sido cometidas por grupos paramilitares. En sus 47 municipios, en una extensión de 23.562 km<sup>2</sup>, la presencia de grupos armados como

las FARC es de un 30%, un 29% de las AUC, el 5% del ELN y un 3% del ERP”.<sup>19</sup>

### 3. Sobre violencias

Con motivo del reciente aniversario de los 513 años de la conquista europea de las Américas, los grupos indígenas de Colombia se declararon en una asamblea permanente e impulsaron marchas pacíficas por las calles y las carreteras del país; éstas culminaron el 12 de Octubre en la plaza de Bolívar de Bogotá y en varias de las plazas públicas de las ciudades más importantes de Colombia. Los marchantes se aglutinaron en torno al “Mandato por la dignidad, la protección y la autonomía de los pueblos indígenas” y las “Mingas por la paz”.<sup>20</sup> Esta movilización indígena, quizás la más importante de la última década, tuvo entre sus objetivos más destacados: (1) denunciar la situación de crisis humanitaria y vulneración de derechos de los pueblos indígenas, (2) darle visibilidad nacional e internacional al hecho de que la guerra irregular de Colombia tiene como campos de batalla los territorios de los pueblos indígenas y, (3) rechazar la firma del Tratado de Libre Comercio -TLC. La proclama de las comunidades indígenas del Tolima decía: “vamos a juntarnos, a hacer convite y salir a decirle al país y al mundo que los pijaos existimos, tenemos un proyecto cultural, social y político y exigimos el respeto por nuestros derechos”.<sup>21</sup>

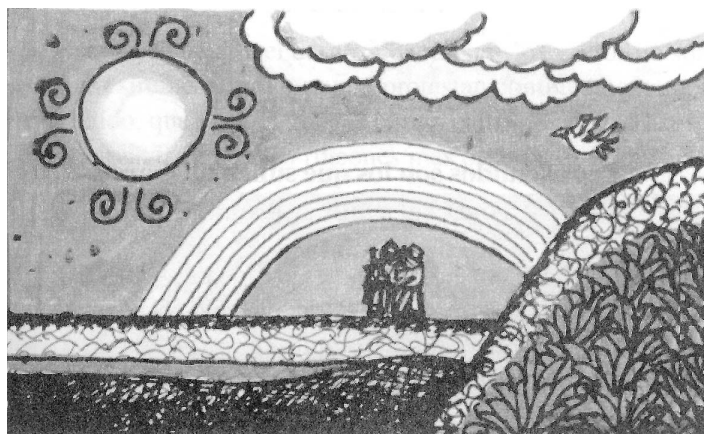
Analistas y periodistas han coincidido en afirmar que los 710 resguardos donde viven casi 750 mil indígenas (aproximadamente un 2%

de la población de Colombia) y que ocupan el 28% del territorio nacional, son los lugares donde se define el rumbo actual de la guerra en Colombia.<sup>22</sup> Durante la última década, los indígenas han sido carne de cañón de la guerrilla y los paramilitares porque la mayoría de resguardos están ubicados en regiones estratégicas cuyos recursos tienen un alto interés económico y una oferta ambiental de gran calidad (agua, bosques, recursos minerales); de allí que sean verdaderos “botines de guerra”. Por ser resguardos, estos territorios están bajo la jurisdicción de las autoridades indígenas un derecho que les fue ratificado y garantizado por la Constitución Política de 1991 (la Ley 89 de 1890 es el antecedente legal más importante).

La política de “Defensa y seguridad democrática” del actual gobierno de Álvaro Uribe Vélez (2002-2006) ha impulsado una serie de acciones encaminadas a lo siguiente: 1) la consolidación del control estatal del territorio; 2) la protección de la población; 3) la eliminación del comercio de drogas ilícitas; 4) el mantenimiento de una capacidad disuasiva mediante la protección de las fronteras terrestres, marítimas y fluviales, y 5) la eficiencia, transparencia y rendición de cuentas.<sup>23</sup> Estos objetivos han estimulado la reforma constitucional (algunos la llaman contra-reforma a la Constitución de 1991) así como la implementación de políticas de seguridad y ajuste fiscal que incluyen: el Estatuto antiterrorista y la desmovilización de paramilitares a través de la Ley de Justicia y Paz, la Ley de ordenamiento territorial, Aguas y Ley Forestal. La política de Seguridad De-



mocrática está en armonía con el “Plan Patriota”, una estrategia militar elaborada conjuntamente por las administraciones de Colombia y Estados Unidos, destinada a derrotar militarmente a las FARC, obligándolas a desplazarse hacia la frontera sur del país. El Plan se concibe como el instrumento efectivo para consolidar el control estatal del territorio. Dicho plan ha impulsado la creación de un sistema de red de informantes, alternatividad penal, recompensas, retenciones masivas de población, establecimiento de batallones de alta montaña, interdicción de comunicaciones y la movilización de soldados campesinos.



El gobierno ha sido explícito en afirmar que en Colombia no existe un conflicto armado sino una amenaza terrorista a una democracia que se encuentra en proceso de profundización. De allí que los reclamos de neutralidad de los indígenas frente al conflicto armado y su rechazo a tener estaciones de policía en zonas bajo el ataque continuo de guerrilleros y paramilitares (como en el caso de Toribío, Cauca) constituyan un verdadero bache para el gobierno. Recientemente, el general Hernando Pérez, comandante de la Tercera Brigada del Ejército, declaró lo siguiente: “Lo ideal para sacar adelante la política de seguridad democrática sería que las comunidades indígenas publicaran una resolución reconociendo el monopolio del

Estado y de las autoridades legítimas sobre todo el territorio nacional tal como lo ampara la Constitución”.<sup>24</sup> Dado que los indígenas no están dispuestos a ser parte de las redes de informantes, ni que se han acogido a ningún esquema que los pueda convertir en una fuerza contrainsurgente del Estado, están expuestos a dos tipos de situaciones: (1) son objetivo de guerra por parte de los actores armados y (2) son objeto de captura masiva por parte del Estado. En diferentes zonas del país, grupos de indígenas han sido capturados bajo la sindicación del “delito de rebelión”. La detención de autoridades tradicionales y líderes indígenas ha estado acompañada por el desconocimiento de su legitimidad como representantes e interlocutores válidos del Estado con funciones de gestión, justicia y administración sancionadas por la Constitución de Colombia.

Aunque Villa y Houghton plantean que la intensificación de la violencia contra los pueblos indígenas en los últimos años no difiere de las tendencias generales de la violencia contra las poblaciones campesinas, los líderes de base sindical o gremial, las organizaciones de derechos humanos y pobladores de centros urbanos en Colombia, los impactos que reciben debido a sus particularidades demográficas y culturales y los tipos de respuesta y resistencia que desarrollan son bastante importantes; yo añadiría que son significativos en términos históricos y políticos. Si bien hay variabilidad en los impactos de la guerra dentro de los mismos pueblos indígenas, es necesario señalar que dicho impacto sobresale cuando se “observan los homicidios políticos, los cuales en el período de 2000-2004 llegan a una tasa que es tres veces la nacional, que ya de por sí es una de las más altas del mundo. Igualmente de los 92 pueblos que se distribuyen en la geografía nacional, los reportes señalan que 37 de ellos son afectados por el homicidio político y 21 de ellos presentan una tasa superior a la nacio-



nal”.<sup>25</sup> Por estas razones, Villa y Houghton concluyen: “El análisis de la violencia política contra los pueblos indígenas permite concluir que ésta es un elemento estructural, pero que también ha sido estructurante de la relación con la sociedad mayoritaria y dominante. La memoria de los pueblos indígenas está llena de hechos violentos de resistencia a los mismos, que abarcan los cinco siglos que corren desde la colonización y conquista con el consecuente despojo territorial, la imposición política y la integración cultural”.<sup>26</sup> Desde 1492, el genocidio cultural (etnocidio) ha marcado el devenir histórico de los 92 pueblos indígenas que viven en Colombia. Casi la mitad de estos pueblos se encuentra en situaciones de riesgo de desaparición física o étnica y la gran mayoría están refugiados en zonas de baja capacidad agroproductiva, padeciendo problemas de hambre y desnutrición. Varias organizaciones y grupos indígenas manifestaron recientemente: “Los indígenas no nos entregamos; seguiremos en la resistencia”. Este es un planteamiento cuyo significado amerita una reflexión seria.

#### 4. Epílogo: sobre la democracia y lo político

Las acciones políticas, económicas y militares del gobierno de Uribe en Colombia han estado claramente amparadas por la doctrina del humanismo militar y la idea que éste constituye en la base de “la profundización de la democracia”. De allí se deriva la política militar de emprender guerras preventivas (en este caso internas) para garantizar la “seguridad democrática”. Mientras se instaure esta ideología, se promueven acciones jurídicas autoritarias y verticales cuyo objetivo es allanar el camino hacia la monopolización de recursos naturales estratégicos por parte del Estado y la celebración de acuerdos comerciales con corporaciones multinacionales. En este sentido, Colombia está plenamente articulado al nuevo sistema hegemónico mun-



dial globalizado por Estados Unidos. Por ejemplo, ha sido un espacio geopolítico para el establecimiento de bases militares norteamericanas de radar.<sup>27</sup>

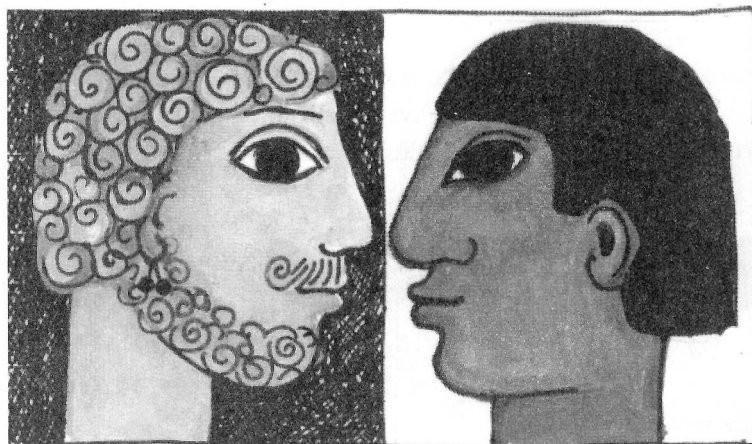
La constante histórica de la relación entre movimientos indígenas-Estado-gobierno ha sido más bien de discrepancia y conflicto, lo que no obsta para la existencia de experiencias de coalición coyunturales y de procesos de articulación importantes Estado-gobierno-comunidades como los que se dieron entre 1988 y 1995 y que condujeron a un hecho de gran trascendencia jurídica y política en Colombia: la Asamblea Constituyente de 1991. Sin embargo, el evento histórico y traumático de la conquista europea de las Américas, la cual -como es ampliamente sabido- produjo la aniquilación y el despojo territorial de muchos pueblos aborígenes así como la asimilación forzada de los sobrevivientes dentro de prácticas marcadas por la violencia, sugiere la presencia de un *impasse* político y simbólico profundo en el proceso de constitución del Estado moderno y de consolidación del principio de soberanía nacional. De otra parte, la coexistencia entre un principio de unidad territorial y política y las demandas de autonomía territorial o política de poblaciones indígenas es problemática. Los pueblos indígenas han imaginado y han luchado por agendas insurgentes que van des-

de proyectos de contra-conquista, dentro de los cuales el logro de una liberación territorial fue fundamental (caso de las rebeliones de los Andes en el siglo XVII), el reestablecimiento de sistemas tradicionales y consuetudinarios de poder y autoridad (rebeliones en las tierras bajas), rebeliones contra la imposición de trabajo forzado a través de la servidumbre, la guerra justa y la esclavitud (Andes y Amazonia), rebeliones de carácter mesiánico y milenarista (Amazonas y Andes), hasta las luchas por una articulación equitativa a los estados modernos liberales en calidad de sujetos plenos de derecho (Andes, caso de Lame). En la mayoría de los casos, estas rebeliones y movimientos no han sido exitosos en el sentido de producir cambios estructurales políticos y sociales, aunque han llegado a tener impactos políticos en el marco de procesos regionales o locales concretos.

Quizás uno de los problemas interpretativos más serios en la historiografía moderna (de marcada influencia liberal y marxista) es el que se deriva de un hecho histórico: durante las luchas de los criollos por la independencia en el siglo XIX las comunidades del sur occidente andino se alinearon con las tropas realistas. Esto sin añadir el hecho de que muchas defendieron la religión católica y desarrollaron cultos a la figura de Jesús. Se ha

debatido bastante en torno al hecho de que los fueros otorgados por la corona española a las poblaciones conquistadas en el Nuevo Mundo, les abrió a estas últimas posibilidades de lograr el ejercicio de una autonomía territorial y de gobierno relativa (a través de los resguardos y los cabildos de indios), mientras que las políticas decimonónicas, positivistas y liberales, intentaron desmontar dichos fueros imponiendo un régimen de propiedad privada y derechos individuales dentro de sus agendas modernizadoras. El desmonte de los resguardos y cabildos no fue exitoso y surgieron oximorones jurídicos como la Ley 89 de 1890; de allí que sea tan importante examinar el rol de las resistencias indígenas.

La tensión entre derechos individuales y derechos colectivos ha marcado la historia contemporánea de Colombia. El asunto de la soberanía nacional ha estado circunscrito a la esfera del poder doméstico del Estado y a la manera cómo éste se concibe y maneja la diferencia al nivel interno. Aunque Colombia, al igual que otros países como México, Guatemala, Nicaragua y Brasil cuenta en la actualidad con un cuerpo de disposiciones jurídicas y políticas de avanzada respecto a los grupos étnicos, la autodeterminación no ha sido una realidad política. Asimismo, la inclusión de los indígenas dentro del sistema



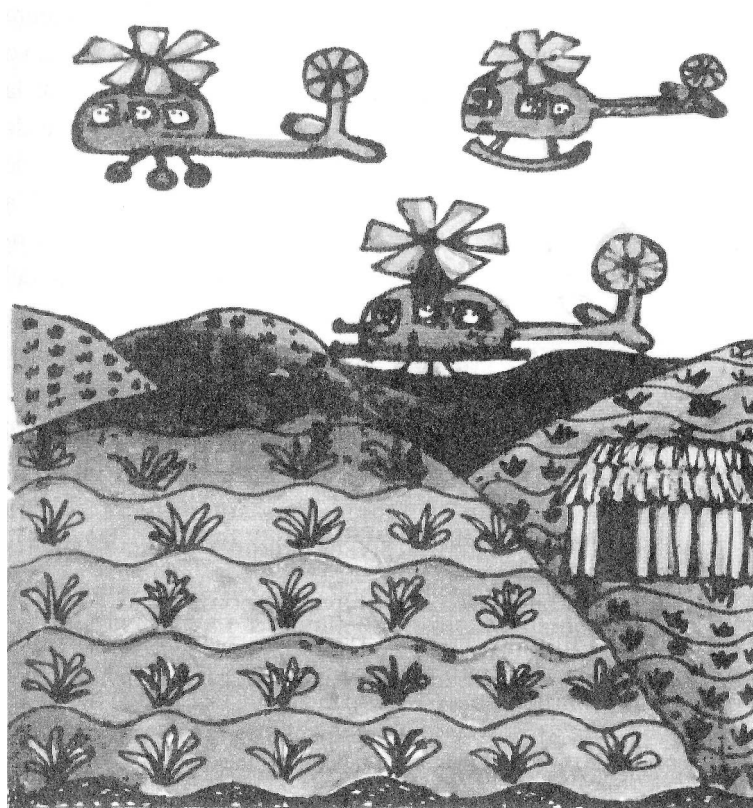
liberal de derechos no ha sido plena, tal como lo indican los casos persistentes de discriminación, persecución y denegación de amparo legal que siguen padeciendo los pueblos indígenas. Los planteamientos de un Estado dentro del Estado o la implementación de una federación política descentralizada han sido contruados como malignos para el cuerpo político de la nación en el caso de las demandas de los pueblos indígenas; no ha sucedido lo mismo en el caso de las propuestas federativas de las élites políticas. De todas formas, con la excepción de los experimentos federativos del siglo XIX y las demandas descentralizadoras de sectores políticos liberales y progresistas durante el siglo XX, estas aspiraciones han sido silenciadas. En cambio, se ha dado una tendencia marcada hacia la centralización administrativa, política y judicial del estado que se ha agudizado en la última década. La demonización de las propuestas de autonomía y soberanía indígena jugó un papel ideológico importante en el desarrollo de “temores nacionales” respecto al radicalismo secesionista (la temida “guerra de razas” fue un significativo importante) pero, ante todo, respecto a los supuestos peligros atávicos o incluso degenerativos (en términos sociales y políticos) que se derivarían del cumplimiento de las demandas indígenas de autonomía y soberanía y la tendencia a la “manipulación” que se consideraba un rasgo propio de las poblaciones indígenas.

Un análisis detenido de los procesos políticos indígenas en los valles interandinos de Colombia demuestra que las propuestas indígenas no abogaron por una secesión de su devenir político con respecto al Estado sino, por el contrario, tuvieron una intención muy clara de inclusión dentro del mismo y de reconocimiento de derechos colectivos a la tierra y a la autonomía. Los indígenas se situaron como un *demos* activo dentro del Estado constituido, un *demos* que buscó ejercer y

practicar sus posibilidades de sujetos políticos participantes y deliberativos. En mi opinión, la historia de estas luchas indígenas y el legado de violencias superpuestas que se mantiene como un problema sintomático de la relación entre pueblos indígenas y estado, nos lleva más bien a reflexionar sobre los límites de la noción liberal del sujeto de derecho y el proyecto moderno de ordenamiento jurídico de la vida social. Esto es particularmente importante si se mira a través de las experiencias locales de exclusión y violencia derivadas de fenómenos como la deshumanización, la discriminación racial, la denegación del amparo de la ley y la dificultad para responder en el plano (muchas veces ahistórico) de la ley a agravios sociales que se han transformado en injusticias y violencias estructurales. Estos problemas, sin lugar a dudas, cobijan a otras minorías culturales. En el caso de los pueblos indígenas, estas experiencias han llevado a la articulación de políticas de la memoria y resistencias insurgentes.



Al finalizar la década de los pueblos indígenas instituida por las Naciones Unidas (1994-2004) y luego de las deliberaciones para llegar a un borrador sobre los derechos de los pueblos indígenas, se hizo patente que no había muchos acuerdos en el ámbito internacional. Canadá, por ejemplo, desarrolló una posición de reconocimiento del derecho a la auto-determinación pero se mantuvo reticente a aprobar los derechos colectivos a la tierra, mientras que Francia apoyó el reco-



nocimiento pleno de los derechos a la tierra de los pueblos indígenas pero cuestionó el problema de la auto-determinación por su impacto para la unidad nacional.<sup>28</sup> Una facción de delegados indígenas en las oficinas de las Naciones Unidas en Nueva York se mantuvo reacia a comprometer logros difícilmente obtenidos por un debilitamiento de las negociaciones; por esta razón, entró en una acción de ayuno espiritual (o huelga de hambre) acompañada de apelaciones al *Palais des Nations* en Ginebra. Estas protestas concluyeron cuando la oficina de la Comisión de los Derechos Humanos acordó recomendarle a la Asamblea General el establecimiento de una segunda década internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo. Muchos pueden entender esta segunda década como la reproducción de la maquinaria burocrática de la “diferencia”, la cual ha crecido exponencialmente en la última década, y de los mecanismos de presión transnacional que

constituyen toda una retórica de auto-representación. Es una verdad parcial.

Las luchas indígenas en Colombia demuestran la vitalidad de la acción política; una acción que, en mi opinión, es a la vez moderna y democrática, aunque como lo diría Michel Rolph Trouillot, es moderna de un modo dispar ó “de otro modo” (*otherwise modern*). Estas experiencias constituyen la vivencia política moderna de sociedades sin tradiciones estatales que han debido negociar su devenir bajo el dominio de significantes como el Estado y el Capital. La resistencia indígena en Colombia emerge a través de procesos más bien antagónicos entre movimiento social y gobierno. Quizás por esta misma razón se la puede criticar, porque no parece conducir al logro de un modelo político o de sociedad viable sino hacia la profundización de las contradicciones contemporáneas del capitalismo y, en términos

políticos, del Estado como regulador y contenedor de fronteras y límites.

Los pueblos indígenas en Colombia han dinamizado el papel de las ideas y la función política del recuerdo en la construcción de imaginarios y políticas alternativas. Esa es una historia por evocar y recontar. Lo político, como lo planteó Sheldon Wolin, ha sido asociado con nociones de pureza y purificación, o más precisamente, con procesos de reversión a través de los cuales el estigma de lo impuro -políticamente hablando- así como la etiqueta de pureza se intercambian de modo tal que el paria o el grupo victimizado se vuelve inocente mientras que el grupo dominante se vuelve impuro.<sup>29</sup> Ciertamente, los indígenas han tenido tratos y tráficos en esta tautología de bordes. Pero pienso que es importante reflexionar y conversar sobre el modo en el cual sus acciones han cuestionado las mismas fronteras que impiden su acceso a “la experiencia política”. Es imprescindible tener en cuenta que esto se ha dado a través de experiencias de desempoderamiento y exclusión que, en algunos casos, han generado formas de poder desde abajo e interculturalidad. En términos estructurales, los pueblos indígenas en Colombia no han tenido mucho poder para definir los mecanismos de participación y las premisas de la experiencia política. La negación de su valor social y humano ha jugado un rol definitivo en el establecimiento de bordes y etiquetas políticas y sociales que legitiman su explotación económica, su discriminación y su opresión. De allí que sean una negatividad de la aspiración a la comunidad política uni-

versal del Estado moderno o de la política sin fronteras de las identidades posmodernas; en el primer caso, porque señalan, molestando, los límites de la inclusión enfatizando la diferencia y lo colectivo; en el segundo, porque señalan, molestando, la identidad en la diferencia. Para el humanismo militar son un obstáculo. Quizás a esto es a lo que apuntan las autoridades y gentes indígenas embera, waunano, kankuamo, arhuaco, nasa y pijao entre otros, cuando plantean que seguirán en la resistencia. Y aquí, sin lugar a dudas, el ícono de Lame juega el rol de significante. La resistencia no es, no puede ser la misma de hace 50 años pero sigue teniendo el carácter de ejercicio político obstinado y dinámico del recuerdo.

## Agradecimientos

Quisiera agradecer el entusiasmo de Fernando Ramírez Díaz y su valiosa colaboración para la realización de la conferencia “La fiesta de la guerra: una reflexión desde la antropología simbólica sobre la violencia en Colombia”, la cual tuvo lugar en el Aula Múltiple de la Universidad del Tolima, el 14 de Julio del 2005, así como su interés por publicar un dossier sobre Lame en la revista *Aquelarre*. También quiero agradecerle al profesor Julio César Carrión, quien apoyó este proceso y a su conversación estimulante. En la Universidad de Puerto Rico, quiero agradecerle a los profesores Jaime Colón y José Rodríguez Vázquez por incentivar el diálogo sobre este tema e invitarme a compartir ideas en el programa radial “El sur también existe”. Alex Betancourt ha sido siempre un interlocutor atento y crítico.



## Notas

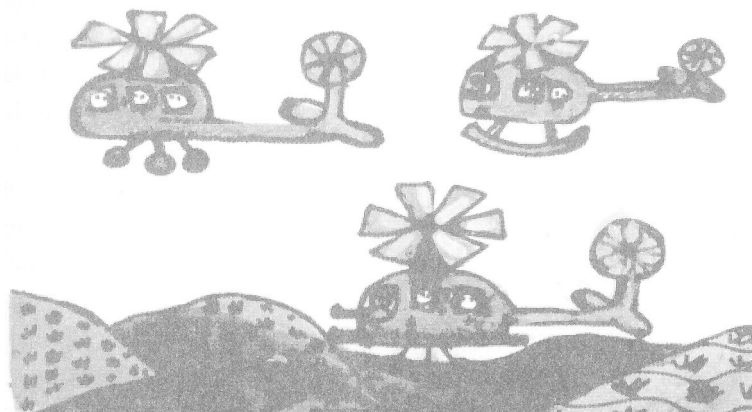
- 1 Instituto de Investigaciones Históricas “José María Arboleda”, Hemeroteca, Popayán, Colombia.
- 2 Archivo General de la Nación, Sección República, Fondo Ministerio de Gobierno, Sección 4 varios, Tomo 131, folios 249-254. Bogotá, Colombia.
- 3 Susan Sontag, *Regarding the Pain of Others* (New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2003), Susan Sontag, *Ante El Dolor De Los Demás*, trans. Aurelio Major (Bogotá: Alfaguara, 2003).
- 4 Sontag, *Ante el dolor*, 134.
- 5 Ver la cartilla reciente del Programa nasa de Educación Bilingüe e Intercultural: Yamile Nene and Henry Chocué, “Las Luchas De Quintín Lame,” *Los Pensamientos Del Indio Que Se Educó Dentro De Las Selvas Colombianas* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004). También el documental *Between framing and recalling: a glimpse of indigenous memories/Entre el encuadre y la rememoración: el lado oblicuo de las memorias indígenas* (Dirección: Mónica Espinosa; Edición: Juan Manuel Pagán; CIC-UPRA, 2006) de próxima aparición.
- 6 Para una reflexión iluminadora y pertinente situada en el ámbito de la reflexión sobre el conocimiento y las posibilidades mismas de la filosofía ver Nidia Chaparro Cuervo, “De la epistemología a la hermenéutica,” *Aquelarre* 1. Enero-junio (2002).
- 7 Referencias para la reflexión: Michel Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History,” *Essential Works of Foucault: 1954-1984*, ed. James D. Faubion, vol. 2 (New York: The New Press, 1998), Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History* (Boston: Beacon Press, 1995), Santiago Castro-Gómez, *La Hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005), Mónica L. Espinosa Arango, “‘Abramos la historia’: La representación histórica en el subalternismo y la crítica poscolonial,” *El pasado ya no es lo que era: La historia en tiempos de incertidumbre*, ed. Carlos Pabón (San Juan, PR: Ediciones Vértigo, 2005).
- 8 Manuel Quintín Lame Chantre, *En defensa de mi raza*, ed. Gonzalo Castillo Cárdenas (Bogotá: La rosca de investigación y acción social, 1971). Vicencio Torres Márquez, *Los indígenas Arhuacos y “La vida de la civilización”* (Bogotá: Librería y Editorial América Latina, 1978), Lorenzo Muelas Hurtado, *La fuerza de la gente: Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía-Colombia*, ed. Martha Urdaneta (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005).
- 9 Joan Rappaport, “Manuel Quintín Lame hoy,” *Los Pensamientos Del Indio Que Se Educó Dentro De Las Selvas Colombianas* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004).
- 10 Joan Rappaport and Abelardo Ramos Pacho, “Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico,” *Historia Crítica* Enero-junio.29 (2005).
- 11 *Terrajeros*: trabajadores agrícolas obligados a un sistema de sujeción laboral mediante el “terraje” o días de trabajo obligatorio en la hacienda a cambio de la habitación y explotación de globos de terreno dentro de la misma. *Comunero*: habitante del resguardo o propiedades colectivas de terreno adjudicadas a los indígenas desde la época colonial.
- 12 Mónica L. Espinosa Arango, “Of Visions and Sorrows: Manuel Quintín Lame’s Indian Thought and the Violences of Modern Colombia,” *University of Massachusetts*, 2004.
- 13 Tanto la conceptualización de los “desórdenes de la modernidad” como la imposibilidad de constituir una “comunidad política universal” están inspirados en las ideas de Donna Haraway, “Ecce Homo, Ain’t (Ar’N’T) I a Woman, and Inappropriate/D Others: The Human in a Post-Humanist Landscape,” *The Haraway Reader* (London: Routledge, 2004). Con respecto a la noción de “humanismo militar” ver Perry Anderson, “El Papel De Las Ideas En La Construcción De Alternativas,” *Nueva Hegemonía Mundial: Alternativas De Cambio Y Movimientos Sociales*, ed. Atilio A. Boron (Buenos Aires: CLACSO, 2004).
- 14 Entrevista con Antonio Lozano Aroca, Guatavita-Túa (Ortega, Colombia 2001). Archivo documental de entrevistas etnográficas realizadas por M. Espinosa Arango como parte del proyecto de investigación sobre Manuel Quintín Lame. Biblioteca del Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH 2003.
- 15 Enrique Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of “the Other” and the Myth of*



- Modernity, trans. M.D. Barber (New York: Continuum, 1995).
- 16 Michel-Rolph Trouillot, "North Atlantic Fictions, Global Transformations, 1492-1945," *Global Transformations: Anthropology and the Modern World* (New York: Palgrave MacMillan, 2003), Anthony F.C. Wallace, *The Death and Rebirth of the Seneca* (New York: Vintage Books, 1972).
  - 17 Ver los siguientes estudios antropológicos: Sinclair Thomson, *We Alone Will Rule: Native Andean Politics in the Age of Insurgency* (London: The University of Wisconsin Press, 2002). Anthony F.C. Wallace, *The Death and Rebirth of the Seneca* (New York: Vintage Books, 1972).
  - 18 William Villa and Juan Houghton, *Violencia Política Contra Los Pueblos Indígenas En Colombia, 1974-2004* (Bogotá: CECOIN - OIA - IWGIA, 2005). p, 30.
  - 19 Mesa Permanente de Organizaciones Sociales and CRIT Consejo Regional Indígena del Tolima, *Arde La Minga en su segundo día* (El Espinal: 2005).
  - 20 Organización Nacional Indígena de Colombia, *Memorando Comité Ejecutivo Onic: Mandato Por La Dignidad, La Protección Y La Autonomía De Los Pueblos Indígenas De Colombia*, 2005, Available: [www.onic.org.co/nuevo/index.shtml](http://www.onic.org.co/nuevo/index.shtml), Octubre 11 2005.
  - 21 Mesa Permanente de Organizaciones Sociales and CRIT Consejo Regional Indígena del Tolima, *Con Música, Comparsa, Muestras Artísticas, Poesía. Ibagué Recibirá a los 10.000 marchantes de la minga por la paz del Tolima* (Ibagué: 2005).
  - 22 Alfredo Molano, "¿Guerra Preventiva?" *El Espectador* Septiembre 4 2005.
  - 23 Antonio Sanz Trillo, *Política de seguridad democrática: El caso de Colombia*, 2005, Centro de Investigación para la paz, available: [www.cipresearch.fuhem.es/pazyseguridadSanz%20politicaseguridaddemocratica.pdf](http://www.cipresearch.fuhem.es/pazyseguridadSanz%20politicaseguridaddemocratica.pdf), Diciembre 12 2005.
  - 24 Juanita León, "La seguridad democrática y los indígenas," *Semana Miércoles* 28 septiembre 2005.
  - 25 Villa and Houghton, *Violencia*, 16.
  - 26 Ibid, 16.
  - 27 John Lindsay-Polan, "Bases militares estadounidenses en América Latina y el Caribe," *Foreign Policy In Focus* (FPIF, 2004), vol.
  - 28 Janet M. Chernela, "The Un and Indigenous Peoples," *Anthropology News* 2005.
  - 29 Sheldon Wolin, "Fugitive Democracy," *Politics and Vision* (Princeton: Princeton University Press, 2004).

## Bibliografía de referencia

- Anderson, Perry. "El Papel de las ideas en la construcción de alternativas." *Nueva Hegemonía Mundial: Alternativas de cambio y movimientos sociales*. Ed. Atilio A. Borón. Buenos Aires: CLACSO, 2004.
- Castro-Gómez, Santiago. *La Hybris del Punto Cero: Ciencia, Raza E Ilustración En La Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.



- Chaparro Cuervo, Nidia. "De la epistemología a La Hermeneútica." *Aquelarre* 1. Enero-junio (2002): 11-18.
- Chernela, Janet M. "The UN and Indigenous Peoples." *Anthropology News* 2005: 13-14.
- Colombia, Organización Nacional Indígena de. "Memorando Comité Ejecutivo Onic: Mandato Por La Dignidad, La Protección Y La Autonomía De Los Pueblos Indígenas De Colombia". Bogotá, 2005. *Marcha Indígena*. Octubre 11 2005. <www.onic.org.co/nuevo/index.shtml >.
- Dussel, Enrique. *The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*. Trans. M.D. Barber. New York: Continuum, 1995.
- Espinosa Arango, Mónica L. "'Abramos La Historia': La Representación Histórica En El Subalternismo Y La Crítica Poscolonial." *El pasado ya no es lo que era: La historia en tiempos de incertidumbre*. Ed. Carlos Pabón. San Juan, PR: Ediciones Vértigo, 2005. 221-51.
- . "Of Visions and Sorrows: Manuel Quintín Lame's Indian Thought and the Violences of Modern Colombia." University of Massachusetts, 2004.
- Foucault, Michel. "Nietzsche, Genealogy, History." *Essential Works of Foucault: 1954-1984*. Ed. James D. Faubion. Vol. 2. New York: The New Press, 1998. 369-89.
- Haraway, Donna. "Ecce Homo, Ain't (Ar'n't) I a Woman, and Inappropriate/D Others: The Human in a Post-Humanist Landscape." *The Haraway Reader*. London: Routledge, 2004. 47-61.
- Lame Chantre, Manuel Quintín. *En defensa de mi raza*. Ed. Gonzalo Castillo Cárdenas. Bogotá: La Rosca de Investigación y Acción Social, 1971.
- León, Juanita. "La seguridad democrática y los indígenas." *Semana* miércoles 28 septiembre 2005.
- Lindsay-Polan, John. "Bases Militares Estadounidenses En América Latina Y El Caribe." *Foreign Policy In Focus*. FPIF, 2004.
- Molano, Alfredo. "¿Guerra Preventiva?" *El Espectador* septiembre 4 2005, sec. Opinión.
- Muelas Hurtado, Lorenzo. *La fuerza de la gente: Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía-Colombia*. Ed. Martha Urdaneta. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005.
- Nene, Yamile, and Henry Chocué. "Las Luchas De Quintín Lame." *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004. 103-09.
- Rappaport, Joan. "Manuel Quintín Lame Hoy." *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004. 51-101.
- Rappaport, Joan, and Abelardo Ramos Pacho. "Una Historia Colaborativa: Retos Para El Diálogo Indígena-Académico." *Historia Crítica* enero-junio.29 (2005): 39-62.
- Sanz Trillo, Antonio. "Política De Seguridad Democrática: El Caso De Colombia". Bogotá, 2005. Centro de Investigación para la Paz. Diciembre 12 2005. <www.cipresearch.fuhem.es/pazyseguridadSanz%20politicasseguridaddemocratica.pdf >.
- Sociales, Mesa Permanente de Organizaciones, and CRIT Consejo Regional Indígena del Tolima. *Arde la minga en su segundo día*. El Espinal, 2005.
- . *Con música, comparsa, muestras artísticas, poesía. Ibagué recibirá a los 10.000 marchantes de la minga por la paz del Tolima*. Ibagué, 2005.
- Sontag, Susan. *Ante el dolor de los demás*. Trans. Aurelio Major. Bogotá: Alfaguara, 2003.
- . *Regarding the Pain of Others*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2003.
- Thomson, Sinclair. *We Alone Will Rule: Native Andean Politics in the Age of Insurgency*. London: The University of Wisconsin Press, 2002.
- Torres Márquez, Vicencio. *Los indígenas arhuacos y "La vida de la civilización"*. Bogotá: Librería y Editorial América Latina, 1978.
- Trouillot, Michel-Rolph. "North Atlantic Fictions, Global Transformations, 1492-1945." *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave MacMillan, 2003.
- . *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995.
- Villa, William, and Juan Houghton. *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia, 1974-2004*. Bogotá: CECOIN - OIA - IWGIA, 2005.
- Wallace, Anthony F.C. *The Death and Rebirth of the Seneca*. New York: Vintage Books, 1972.
- Wolin, Sheldon. "Fugitive Democracy." *Politics and Vision*. Princeton: Princeton University Press, 2004.



## Manuel Quintín Lame hoy\*

Joanne Rappaport \*\*

En 1970 Gonzalo Castillo Cárdenas emprendió un proyecto de investigación-acción participativa con el cabildo indígena de Ortega, Tolima. Como los otros miembros de La Rosca de Investigación y Acción Social -Orlando Fals Borda, Víctor Daniel Bonilla y Augusto Libreros, investigadores que trabajaban conjuntamente con sectores campesinos e indígenas en diversas regiones del país el objetivo de Castillo era el de generar una investigación colaborativa con la participación de la comunidad indígena para que los resultados pudieran ser canalizados directamente a la lucha local (Bonilla, Castillo, Fals Borda y Libreros 1972). Castillo viajó en compañía del cabildo y unos cincuenta a sesenta miembros de la comunidad a conocer la tumba de Manuel Quintín Lame Chantre, dirigente fallecido hacía tres años. En el panteón de Monserrate presencié un ritual

de homenaje a la memoria de un luchador indígena, nacido en el Cauca, pero dedicado en la segunda mitad de su vida a la reconstitución del resguardo de Ortega y parte de Chaparral, Tolima:

“En ese momento, Gabriel Yaima, uno de los miembros más jóvenes del círculo más íntimo y secretario del Cabildo, leyó algunas páginas llenas de metáforas e imágenes poéticas, de conmovedoras frases diseminadas aquí y allá sobre “Dios, el supremo Juez de la conciencia humana”, “los derechos de la raza aborigen”, “el destino del pueblo indígena”, y finalizó con un llamamiento a continuar la lucha contra los “acaparadores”, multimillonarios”, “aristócratas”, y “oligarcas”, así como a no olvidar la “doctrina y disciplina” de Quintín Lame... Lo dicho en el cementerio había despertado en mi interior la sospecha, que se confirmaría durante visitas

\* El artículo fue publicado en la reedición de “Los pensamientos del indio que se educó en las selvas colombianas” (Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004).

\*\* Profesora del Departamento de Español y Portugués y del Departamento de Sociología y Antropología de Georgetown University (Estados Unidos). Ph.D. en antropología sociocultural de University of Illinois at Urbana-Champaign. Autora de *Cumbe Reborn: An Andean Ethnography of History* (University of Chicago Press, 1994, traducido al español), *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia* (Duke University Press, 2005), and *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes* (Cambridge University Press, 1990; Duke University Press, 1998; traducido al español).

subsecuentes y conversaciones más espaciosas, de que los campesinos lamistas compartían un mismo cuerpo de conocimientos al que se referían como “la doctrina y disciplina” enseñada por Lame. ¿Se trataba de una tradición oral o, quizá, de un documento escrito? Durante los siguientes seis meses aumentó mi identificación con el grupo... (y) un domingo presentaron ante mis ojos un manuscrito, medio consumido por el tiempo y las polillas, escrito por Manuel Quintín Lame.” (*Castillo-Cárdenas 1987, 1-3*)

Ese manuscrito, intitulado “*Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*”, es un tratado didáctico, enigmático y profundamente espiritual, que reúne la vasta gama de experiencias, investigaciones y lecturas de su autor. Presenta toda una gama de argumentos filosóficos sobre una serie de temas, incluyendo entre ellos, la relación del indígena con la naturaleza, el futuro de la población indígena de Colombia, la naturaleza de los procedimientos legales y una crítica contundente de la élite caucana, huilense y tolimense.

La Rosca publicó una versión completa de “Los pensamientos” en 1971 bajo el título, *En defensa de mi raza* (Lame 1971), pero otros estudiosos habían conocido el manuscrito previamente.<sup>1</sup> El historiador Juan Friede conoció a Lame en una reunión en 1943 y cultivó una amistad con él que llevó a Lame a

darle una copia de “Los pensamientos...” Friede lo publicó en forma reducida, en un folleto de 39 páginas y sin división en capítulos que parece reproducir apartes del manuscrito más largo que vio Castillo en Ortega (Lame s.f.). Seguramente, Friede sometió el manuscrito a una reducción drástica.. De todas formas, su edición no reproduce en su totalidad la voz de Lame, puesto que deja por fuera todo el discurso religioso que, para el autor, formaba una parte esencial de su ser (además de ser indígena, se sentía católico y conservador) y reúne toda la argumentación como si fuera un discurso oral, y no el tratado escrito que en realidad fue. La Organización Nacional Indígena de Colombia reeditó fielmente la versión publicada por Friede, incluyendo su prólogo (Lame 1987). En estas diferentes versiones la obra de Manuel Quintín Lame ha circulado ampliamente en el país. Dado que uno de los principales enemigos de Manuel Quintín Lame era el poeta payanés, Guillermo Valencia, hubiese sido irónico desde el punto de vista de Lame, que ese importante texto, agotado hace muchos años, habría sido publicado por la Universidad del Cauca, aunque tal vez más bien es un indicio de los tremendos cambios que han transformado a Popayán y a su Universidad en las últimas décadas, siendo además, testimonio de los compromisos sociales de sus profesores y su estudiantado.



Me ví recientemente con Gonzalo Castillo, hoy día profesor de teología de la liberación en un seminario presbiteriano norteamericano y autor de una obra que interpreta el pensamiento teológico de Lame (Castillo-Cárdenas 1987). Le pregunté acerca de los objetivos que le dirigió a publicar el tratado de Lame. Le pregunté: ¿Qué esperaba La Rosca al sacar ese libro a la luz pública? ¿Quiénes eran para los editores el potencial público lector? Me contó que su meta había sido el de hacer conocer al público lector la contribución de ese intelectual indígena. Por público, me explicó Castillo, se entendía los lectores colombianos en general. Sin embargo, en el prólogo de la edición la obra está dedicada a los indígenas mismos:

“Con verdadero orgullo patriótico ofrecemos a los campesinos indígenas del país este documento salido de sus montañas gracias al gran luchador e intelectual indígena, Manuel Quintín Lame” (Lame 1971, ix).

Sí la cantidad de publicaciones y tesis en torno a Quintín Lame y su obra (Castillo-Cárdenas 1987; Castrillón 1973; Fajardo Sánchez et. al. 1999; Rappaport 2000b; Romero Loaiza 2003a; Tello 1982; Theodosiadis 2000) indica la amplia difusión del texto entre los intelectuales blancomestizos y extranjeros, La Rosca dejó un legado significativo al patrimonio popular colombiano. Pero a más de tres décadas después de su publicación y en un contexto de la existencia de un movimiento indígena que se maduró en los años posteriores a la aparición del libro, el libro de Quintín Lame es una herramienta indispensable para la educación política de las comunidades indígenas.<sup>2</sup> Eso es, muy claramente, lo que esperaba el mismo Lame, como indica al principio del tratado:

“Este libro servirá de horizonte en medio de la oscuridad para las generaciones indígenas que duermen en esos inmensos campos que tiene la Naturaleza Divina...” (Lame 1971, 5).<sup>3</sup>



Tal vez esta declaración era utópica en 1939, cuando Lame terminó de escribir su manuscrito, y aún todavía en 1971 cuando el movimiento indígena era apenas embrionario. Pero al comenzar el nuevo milenio la esperanza de Lame ha vuelto una realidad: su obra sirve de horizonte para aquellas generaciones indígenas que ya no viven en la oscuridad, gracias a la existencia de las organizaciones étnicas y a su difusión de su obra. Son esas consecuencias de la publicación del tratado de Manuel Quintín Lame que interpretaré en este ensayo introductorio. Pero antes de explorar el impacto del libro entre los indígenas colombianos, es necesario dar a los lectores una pequeña introducción al hombre y su obra *Manuel Quintín Lame contra el coloso colombiano*

Manuel Quintín Lame, hijo de migrantes nasas de Tierradentro y terrazguero nacido en 1883 en la hacienda de San Isidro (Lame 1971, 87), irrumpió al escenario nacional en 1910, cuando fue elegido “Jefe, Representante y Defensor General” de los cabildos indígenas de Pitayó, Jambaló, Toribío, Puracé, Poblazón, Cajibío y Pandiguando (Castillo 1971, xix). En esa época las comunidades indígenas sufrían la expropiación de sus resguardos a manos de un nuevo sector comercial agrario cuyas acciones se legitimaron a través de la promulgación de legislación a favor de la liquidación de los resguardos (Castillo 1971, xv-xvi).

Lame sirvió en la Guerra de los Mil Días en Panamá y después, en Tierradentro (Castrillón 1973, 45-46, 49). Era un autodidacta que aprendió a leer y a estudiar la legislación nacional durante su servicio militar. Sus amplios poderes de análisis social, reforzados por su conocimiento de la ley -particularmente su apego a la Ley 89 de 1890, la ley de los resguardos- su experiencia militar, su capacidad enorme de lectura en una vasta gama de áreas y su experiencia de terrazguero, lo llevaron a llenar la función de guía para las comunidades nativas, en esa época azotadas por la pérdida de sus territorios. Movilizó a los indígenas del Cauca desde 1910 a 1920 mediante campañas educativas y organizativas en torno a las siguientes reivindicaciones:

- “1. Defensa de las parcialidades y oposición militante a las leyes de división y repartición de las mismas;
2. Consolidación del Cabildo indígena como centro de autoridad y base de su organización;
3. Recuperación de las tierras perdidas a manos de los terratenientes, y desconocimiento de todos los títulos que no den base en cédulas reales;
4. Liberación de los terrazgueros, mediante la negación a pagar terraje, o cualquier otro tributo personal; y.
5. Afirmación de los valores culturales indígenas y rechazo a la discriminación racial y cultural a que son sometidos los indios colombianos” (Castillo 1971, xviii).

Hoy, gracias a los esfuerzos del movimiento indígena, las reivindicaciones de Lame son aceptadas ampliamente como razonables, obvios y dignos de un apoyo casi universal. Pero en la primera mitad del siglo XX, las movilizaciones masivas de los indígenas del Cauca dirigidas por Lame a favor de su cumplimiento, provocaron una respuesta violenta por parte de la élite caucana que lo acusó



de liderar una “guerra de razas” (AGN/B 1916, 317r).

No queda claro si el movimiento lamista en el Cauca fuera de índole exclusivamente pacífica, como sostiene Castillo (1971), o si, como arguyen Castrillón (1973) y Tello (1982) a partir de su revisión de la prensa y los informes oficiales, y como sostiene Friede en su prólogo a “Los Pensamientos...” (Lame s.f., 5), fuese más bien una resistencia armada; como veremos luego, hoy día los desmovilizados del Movimiento Armado Quintín Lame, un grupo guerrillero indígena, son partidarios de la segunda hipótesis. De todas formas, los lamistas enfrentaron una oleada de represión oficial apoyada en Tierradentro por la Iglesia Católica y por algunos políticos indígenas -tales como Pío Collo- resultando en una serie de masacres y encarcelamientos de sus militantes y de su líder (Castillo 1971, xix-xii). Las múltiples experiencias de Lame en la cárcel, en los juzgados y en la redacción de memoriales a consecuencia de la represión, nutrieron a su enfática preocupación por la legalidad y sus intentos por desencubrir la corrupción de los abogados y los políticos.



El estilo de movilización que marcó la organización lamista se apelaba no sólo a los derechos de los indígenas, sino a una conciencia nacional alternativa, como narra Gonzalo Castillo (1987, 64):

“La ‘conciencia nacional’, sin embargo, no se identifica con la civilización blanca o con la nación colombiana sino, por el contrario, con la adherencia a un principio ético que se ha expresado a lo largo de la historia por medio de personajes de excepcional talla moral que se han declarado abiertamente en favor de los derechos indígenas. Lame menciona al azar varios importantes personajes de diferentes épocas, incluyendo a Papas, presidentes, y sacerdotes, y asegura que fue debido a esta ‘conciencia nacional’ que ha jurado lealtad no sólo a los indígenas sino también a Colombia en tanto que ‘madre patria’. Es por ello que Lame se ve a sí mismo como un ciudadano de dos mundos: de una parte, es el primero y más destacado apóstol y abogado de los indígenas, mientras que, por la otra, debe su lealtad a la sociedad nacional en virtud del vínculo moral de la justicia”.

Los actos públicos de los lamistas entretejían un discurso católico y la apelación a figuras universales ejemplares -como Bartolomé de Las Casas o Simón Bolívar- por un lado, y la apropiación de formas organizativas aborígenes, por el otro, lo que se nota claramente en la descripción que hace Diego Castrillón (1973, 91-92) de sus “mingas adoctrinadoras”, reuniones políticas dirigidas a reflexionar sobre la costumbre andina de festejar el trabajo comunal, la *minga*:

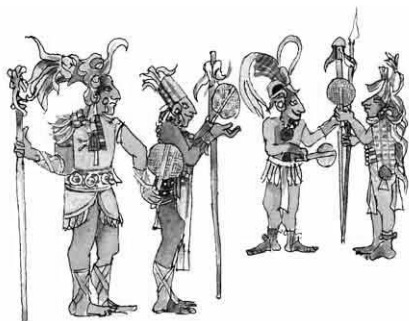
“Todo comenzaba entonces en forma de un ritual. Saludaba Quintín ceremoniosamente a los presentes y se encaramaba en un cajón o mesa colocada especialmente para el acto, para comenzar coreando el Himno Nacional. Cuando todos cantaban sumidos en el fanatismo, inesperadamente levantaba las manos pidiendo silencio, e iniciaba su perorata en tono solemne y

pausado... Todo lo que dice el Himno Nacional es mentira, porque la libertad no ha llegado para los indios. Yo vengo a defender las tribus de indios desposeídos, débiles, ignorantes, abandonados por los ‘blancos’ que nos gobiernan sin derecho y se han adueñado de las tierras de América que Nuestro Señor Jesucristo nos dio para que las trabajemos y defendamos. Yo estoy escribiendo una ley para llevársela al gobierno de Bogotá pidiéndole que ordene que nos devuelvan las tierras que tienen los blancos. Los indios no tenemos por qué pagar terraje porque Colombia es un gran baldío, que el Rey de España no podía dar en encomienda a los blancos conquistadores que vinieron a robarnos y asesinarlos”.

La minga continuaba con una discusión sobre las leyes o la Constitución, una comida y, finalmente, la redacción de memoriales.

En su estudio de la historia política de los nasa en el siglo XIX, Findji y Rojas (1985) sitúan a Quintín Lame como un especie de “cacique sin cacicazgo”.<sup>4</sup> Asemejando en sus intenciones a don Juan Tama, el cacique nasa del siglo XVIII y fundador de los grandes resguardos de Pitayó y Vitoncó, Lame buscaba unir grandes franjas de territorio y las gentes que en ellas vivían dentro de un movimiento político centralizado que se extendía desde Popayán a Tierradentro, y llegaba a Tolima y Huila.<sup>5</sup> Es decir, su cacicazgo era aún más grande que el propio territorio nasa, internándose en áreas que habían sido ocupadas por los pijao en el momento en el que se produce la invasión española. Lame es





comparable a los caudillos del siglo XIX en el hecho de que intentó crear una unidad política allí donde no existía legalmente. A diferencia de los caudillos indígenas del siglo XIX, Lame antepuso las demandas del grupo indígena en cuanto tal por encima de aquellas reivindicaciones particulares de las que sólo se beneficiarían él mismo y la élite dirigente.

Los títulos que Lame se atribuyó a sí mismo son de gran importancia a la hora de entender su papel en tanto que caudillo republicano. Aunque nunca se llamó a sí mismo cacique, sí se vio como un dirigente cuya posición podía ser heredada por su hijo, Roberto (*El Espectador*, 12 de Julio de 1924), asumiendo así las formas del cacicazgo tradicional. Lo que es más, estableció su origen en los caciques de la época colonial y afirmó que el apellido de su bisabuelo era Estrella, como fuera el del gran cacique colonial don Juan Tama de la Estrella:

“Así nació el que escribe esta Obra, legítimo hijo de Mariano Lame y Dolores Chantre; Mariano Lame legítimo hijo de Angel Mariano Lame; Angel Mariano Lame legítimo hijo de Jacobo Lame; Jacobo Lame fue el que se huyó del pueblo de Lame de la Cima más alta del Tierradentro por un castigo que le anunció el Gobernador de la parcialidad del pueblo de Lame por desobediencia, y este al llegar a Silvia y presentársele al Cacique de esa región no se acordó del apellido, que era Estrella y Cayapú por la madre; por no haberse acordado del apellido el Cacique lo llamó Jacobo Lame” (Lame 1971, 87-88).

Su complicada firma incluía un dibujo de un hombre llevando dos astros, una nueva reminiscencia de don Juan Tama.<sup>6</sup>

Lame fue capaz de difundir esta imagen de cacique entre sus seguidores afirmando ser descendiente de un héroe de la cultura nasa, enfatizando sus visiones celestiales y envolviéndose en un aura de invencibilidad, esfuermándose de las manos de sus carceleros blancos (Castrillón 1973, 156-59) y alabándose de ser su propio abogado ante las adversidades de la fortuna (Lame 1971, 17, 48). Es evidente que sus seguidores aceptaron esta imagen sobrehumana según se desprende del testimonio de sus contemporáneos:

“Quintín nos dijo que, para impedir la división de los resguardos, sería necesario armarnos hasta que todos los habitantes de la parcialidad estuvieran en condiciones de hacerlo. ¡Dijo a las mujeres que debían hacerse respetar empuñando cuchillos si llegara el caso! ¡Nunca había visto o escuchado a ningún hombre así!” (Castillo 1987, 168, *énfasis mío*).<sup>7</sup>

Pero aunque Lame adoptó la simbología del cacique, su interpretación dependía de un filtro decimonónico y su comportamiento era el de un caudillo del siglo XIX. Muchos de sus camaradas nasas eran caudillos por derecho propio con sus propios seguidores. Por ejemplo, Rosalino Yajimbo de Tierradentro fue coronel en la Guerra de los Mil Días y la gente tenía por cierto que nunca había sido herido durante los enfrentamientos, lo que le daba un aura de invencibilidad (AFCN/C 1972). Se convirtió en un héroe en Tierradentro al matar al capitán Lorenzo Medina, oficial gubernamental responsable de la muerte de numerosos indígenas nasa. Se le conocía por haber llevado a cabo sacrificios rituales en Puente Bejuco durante la guerra de 1876 (*El Nuevo Tiempo*, 1 de Junio de 1917). De acuerdo a la imagen de caudillo, los seguidores de Lame recibieron títulos militares: Yajimbo era gene-

ral (Castrillón 1973, 151), y Lame se llamaba a sí mismo mariscal (AGN/B 1919a, 292) y portaba un uniforme militar que le había sido obsequiado en Bogotá. En tanto que cacique sin cacicazgo se enfrentó a otros que tenían una posición similar, incluyendo a Pío Collo y Francisco Guainás, caudillos nasa que estaban al frente de tropas indígenas (*El Tiempo*, 16 de Noviembre de 1916; AGN/B 1919b, 142). En su tratado, Lame se comparaba incluso con uno de aquellos “caciques sin cacicazgos”:

“Allá está la defensa de Colombia que le ofrecí al primer Magistrado ante el Palacio de la Carrera doctor Olaya Herrera para salir espontáneamente con cinco mil indios a castigar el invasor en las fronteras Amazónicas general Sánchez Cerro, y que yo deseaba era ir personalmente a presentar mi espada contra el invasor dirigiendo esos cinco mil muchachos, flotando con heroísmo las sienes de nuestra Patria con la bandera tricolor, en la forma que me tocó en la invasión de las fronteras del Ecuador con Colombia con el general Avelino Rosas en el año de 1903 a 1904, yo era del Batallón Calibío” (*Lame 1971, 70*).

Por otra parte, Lame se veía a sí mismo como un “representante” de los indígenas, un intermediario semejante a los caciques del siglo XIX, y no un dirigente autónomo del tipo de los caciques coloniales.

Aunque actuara como un cacique republicano sin cacicazgo, Lame hacía hincapié en las raíces coloniales de su movimiento, de las que había conseguido información a través de la investigación documental y la lectura. Por ejemplo, en 1920 estableció conjuntamente con algunos cabildos nasa y guambiano del área de Popayán y Tierradentro, así como otros de Huila y Tolima, un Supremo Concejo de Indias cuyo presidente fue José Gonzalo Sánchez y entre cuyos miembros se encontraban Lame y otros dirigentes (AGN/B

1920, 17r-v). La lógica que subyace a la formación de este concejo es interesante a la hora de mostrar cómo Lame utiliza información histórica de carácter general para legitimar un proyecto moderno:

“Este Concejo recuerda al **Supremo Concejo de Indias** que era un alto **Tribunal** de Justicia que rigió en España en el siglo XV; **bajo el cual se guardaba y se protegía todos los intereses de América**; pues a ello se refiere el actual **Concejo** que está creado y nosotros lo reconocemos y respetamos, porque bajo él y por él se hará respetar y reconocer nuestros propios **Derechos** que día por día quieren desaparecer de nuestras manos sin tener amparo” (*AGN/B 1920, 17v; énfasis en el original*).

Sin embargo, a diferencia de las instituciones nasa de la época colonial o del Consejo de Indias en España, la elección de Sánchez como “Presidente Nacional Indígena o Presidente Superior de los Cabildos” hizo que el consejo creado por Lame se estructurara en gran parte en torno a la institución del cabildo. Este caso es un claro ejemplo de la fusión de distintos horizontes históricos con el presente en el proceso de utilización del conocimiento histórico.<sup>8</sup>

En 1920, la represión oficial incesante contra Lame lo empujó a reubicarse en el Tolima donde, entre 1920 y 1930, lideró una movilización indígena a favor de la reconstrucción





de resguardos que habían sido liquidados en el siglo XIX (Castillo 1971, xxiii-iv). El eje central de sus esfuerzos en el Tolima era la reconstitución formal del resguardo de Ortega y parte de Chaparral, la cual logró en 1939; estableció su capital en el caserío de Llano Grande, bautizado como San José de Indias, donde se construyeron la sede del cabildo y escuelas indígenas (Castillo 1971, xxiii-vi). Pero como en el Cauca, la organización lamista se encontró con represión por parte de los terratenientes y jefes políticos locales a lo largo de su existencia; el movimiento duró hasta 1953, debilitado en sus últimos años por una falta de organización de base (Castillo 1971, xxv-viii). Quintín vivió hasta 1967, dedicando sus últimos años a la redacción de memoriales (Castillo 1971, xxviii).

### *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*

La obra principal de Lame, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, es un tratado de veinte capítulos divididos en dos libros, que reúne su filosofía profética, sus experiencias personales, su visión de la historia indígena, sus sugerencias sobre cómo los indígenas deben participar en el mundo de la legalidad y múltiples denuncias de los abusos contra los pueblos nativos de Colombia. El libro está escrito en un estilo extremadamente críptico y con un lenguaje florido que recuerda la literatura decimonónica y la voz poética de su enemigo principal, el poeta Guillermo Valencia. Aunque los capítulos tienen temas -la prehistoria indígena, la naturaleza de su pensamiento, cómo comportarse ante los abogados, son algunos de los temas- los contenidos se nutren constantemente de los temas de los otros capítulos, el resultado siendo una lectura quebrada que demuestra tanto la am-

plitud del pensamiento e investigación del autor, como su falta de experiencia como escritor. Más sin embargo, esta obra nunca fue concebida por su autor como un relato oral, sino como un tratado escrito; las confusiones y repeticiones que se dan en el texto provienen del hecho de que Lame lo haya dictado a un secretario.<sup>9</sup> Pero no obstante la organización confusa de los capítulos, Lame expresa su filosofía con argumentos claros y convincentes.

Varios temas corren como hilos a lo largo de la obra. Los más sobresalientes son: (1) la superioridad del pensamiento de Lame y de la cultura de los indígenas en general, (2) su visión histórica del peligro que presentan los terratenientes, apoyados por los políticos y los abogados, (3) su respuesta práctica a la agresión de los blancos. Como varios autores han analizado en detalle la naturaleza del texto (Castillo 1971, xxxi-xxxix; Castillo 1987; Rappaport 2000b, cap. 5) voy a ser necesariamente breve y sintética en mi exposición aquí.

Como argumento central de su libro, Lame traza una historia de las agresiones cometidas por los blancos contra los indígenas, centrándose, por un lado, en figuras ejemplares como Cristóbal Colón, y por el otro lado, en su propia experiencia, en particular, menciona a los políticos y abogados caucanos y tolimenses que llevaron procesos contra él, con especial énfasis en el poeta payanés, Guillermo Valencia. En la historia participan dos mundos paralelos: el indígena y el europeo. Mientras que el indígena pertenece al mundo natural, portador del supremo conocimiento, el europeo pasa su vida acumulando actos malvados que conducirán a su juicio final. Para Lame, la Ley más básica que subyace a la historia es la que llamó la "Ley de Compensación." Sus oponentes legales en Cauca y Tolima se contarían, según sus propias palabras, entre las víctimas de esta Ley.

Sin embargo, la evidencia más clara sobre la maldad innata de los blancos y lo inevitable de su condenación reside para Lame en la vida de Cristóbal Colón:

“¿Por qué? La Ley de Compensación contesta esta pregunta. Porque ella condenó al conservatismo a que debía quedar debajo de la ruina y a órdenes del liberalismo etc., etc., y morir como murió aquel hombre que vino a esta tierra con el nombre de Conquistador el 12 de Octubre de 1492, porque nada hay estable en este mundo para nosotros los hombres” (1971, 50-51).

Colón murió “en la ciudad de Valladolid sobre los brazos de la miseria y del hambre” (1971, 4). Colón y la invasión española constituyen uno de los dos ejes del marco temporal *Los pensamientos*, obra que delinea tres grandes períodos en la historia de los indígenas colombianos: el pasado precolombino, un período de opresión europea que comenzaría en 1492, y su futura salvación, a la que daría inicio la finalización de *Los pensamientos* en 1939.

Por lo tanto, Lame se constituye en su tratado como el profeta de su raza, un mesías que recibió su educación de la misma Naturaleza. Las “fuentes” primarias citadas en *Los pensamientos* proceden de la Naturaleza, que el autor considera superior a los libros y a las

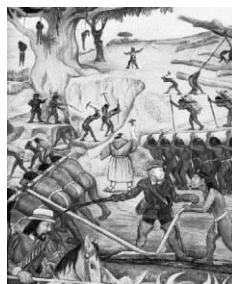
universidades. Aunque la Naturaleza nos rodea a todos, los indígenas tienen un acceso más inmediato a ella dado que viven en una proximidad mayor con el mundo natural:

“¿Dónde se encuentra la cuna de la Sabiduría? Pues la Cuna de la Sabiduría está debajo de crueles montañas escondidas, según lo dijo los sueños del indígena que subió a visitar al recién nacido que estaba en dicha Cuna de paja, que estaba hospedado en uno de los corredores de “La Casa de Belén”, aquél que dejó la Piedra de la filosofía, etc., ese indígena que le llevó un regalo de oro como a hombre y Rey de los reyes. “La ciencia tiene un jardín muy extenso que pocos son los hombres que la han mirado pero de muy lejos, el indiecito le ha mirado de muy cerca unido con esos discípulos que la Naturaleza ha criado y cría en el bosque...” (Lame 1971, 13)

Al final de *Los pensamientos*, Lame enumera aquellos “libros” de la Naturaleza que contribuyeron a su propia formación, a semejanza de otros historiadores que citan sus fuentes:

“Pero es el pensamiento de un montañés, quien se inspiró en la montaña, se educó en la montaña y aprendió a pensar, para pensar en la montaña; como también se profundizó en el bosque y después se elevó sobre la copa altanera del Cedro del Líbano para extender los pensamientos





sobre las Praderas de la Civilización los que aparecen en esta obra cojeando, pero llegarán a sorprender la historia universal, porque ningún ignorante de que han hablado los hombres que se educaron en la antigüedad, en la edad media y en la contemporánea, todos hablan de sus claustros de educación; por esta razón, yo también debo hablar como lo hago de los claustros donde me educó la Naturaleza; ese Colegio de mi educación” (1971, 123).

Lame continúa citando los 15 “títulos” de donde obtuvo su información (1971, 123-24), incluyendo los cuatro vientos de la tierra y del cielo, el sol, el reino animal, y el susurro de las quebradas del bosque. Hacia la mitad de la lista, comienza a incorporar más temas propiamente humanos: el idilio, el amor, la agricultura, la ganadería. Finalmente, termina su enumeración con algunas disciplinas filosóficas, entre las que incluye la higiene, la metafísica, la ontología y la lógica. Temáticas que, como enfatiza Fernando Romero (2003b), provienen de las lecturas filosóficas y pedagógicas que hizo Lame en la Biblioteca Nacional, y no de una cosmovisión indígena.

A pesar de su énfasis en la cultura indígena, por su mayor parte las referencias culturales son genéricas y no parten de la cultura nasa, es decir, surgen de las investigaciones bibliográficas hechas por el autor y no de su propio conocimiento cultural. Una de las pocas referencias a la historia nasa propiamente dicha, es su mención del héroe cultural Juan Tama:

“Pero al paso de 447 años de los descendientes de la raza indígena tataranieto del indígena Juan Fama de Estrella, y, ¿por qué de Estrella? En otra edición lo sabrán...” (1971, 24)

Pero pareciera que hasta esta referencia se origina en sus investigaciones de archivo, porque la paleografía del siglo XVIII hace que un lector moderno se confunda entre la “T” y la “F”, como hace Lame aquí, sugiriendo que su conocimiento de Juan Tama proviene de un documento escrito y no de la tradición oral. Sus sueños precolombinos se centran en imágenes arquetípicas andinas, de los picos de las montañas altas y los animales que los habitan, pero enmarcados en referentes quéchuas y no nasas:

“*Atallo cundulcunca*, pájaro o nido de los cóndores. Ese cóndor de mi pensamiento y esa águila de mi psicología, psicología indígena la que se engendró cuando pasó ese cóndor o cóndores como un concierto de golondrinas parleras que visitan las estaciones del tiempo, dichos cóndores unos buscaron su morada en los altos peñascos, y otros debajo de las sombras de viejos robles, los que dan el grito hoy en medio de la inmensa soledad que me acompaño...” (1971, 65)

Esto no quiere decir que Lame fuera ignorante de la cultura nasa, sino que el autor no manejaba un modelo etnográfico para organizar el conocimiento que tenía de su propia cultura. De hecho, no existe en *Los pensamientos* ninguna alusión a la literatura etnográfica -que en esa época estaba en su



infancia en Colombia- aunque hay muchísimos indicios de sus lecturas en los campos de la arqueología, filosofía, derecho e historia.

Es crucial enfatizar aquí que las excursiones bibliográficas de Quintín Lame y su utilización de modelos filosóficos -y cristianos- no le hace menos indígena. En cambio, él se aprovechaba de la literatura existente de su época, apropiándose de ella para construir un argumento político en torno a los derechos del indígena colombiano, un argumento que no compartía con los autores que él leía. Es decir, se valió de metodologías de apropiación que hoy día se llamarían la interculturalidad, la reinterpretación de ideas externas encaminadas a la construcción de una propuesta política (López 1996). Tanto en este sentido de una metodología alternativa, como en el sentido de la investigación bibliotecaria tradicional, Lame es, muy claramente, un intelectual que usa sus poderes interpretativos para construir un argumento convincente. Pero es más: Lame es un intelectual orgánico en el sentido gramsciano (Gramsci 1971), surgido de una capa social emergente y canalizando sus capacidades intelectuales hacia la organización interna del grupo.

La cultura indígena alabada (o evocada) por Lame no persistirá sin que -arguye él- los indígenas se organicen. Como narra en torno a sus experiencias en Ortega, Tolima, es a través de la reconstitución y el mantenimiento de los resguardos que los indígenas adquirirán el espacio para desarrollar sus habilidades, una lección que persiste hasta hoy día.

Pero, también, los indígenas podrán protegerse al nivel individual, según Lame, particularmente si evitan las relaciones con los abogados. Lame traza una relación entre la solución individual y el objetivo colectivo en la siguiente cita:

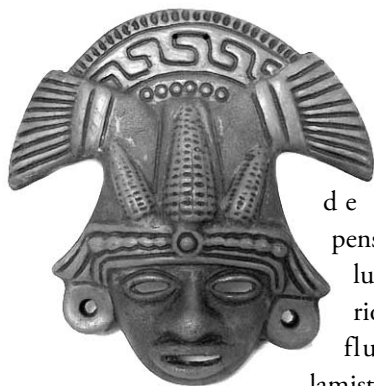
“La sesión jurídica de este Capítulo debo demostrar con franqueza al pueblo indígena colombiano que hoy están sus deberes y derechos, como también sus dominios mordidos y engangrenada la mordedura por la serpiente de la ignorancia y la ineptitud o analfabetismo; pero el indígena que interprete el pensamiento de los seis Capítulos de esta obra se levantará con la facilidad más exacta para hacerle frente al “Coloso de Colombia” y reconquistar sus dominios en la forma que yo reconquisté los Resguardos de Indígenas de Ortega y parte del Chaparral en el Departamento de Tolima” (1971, 39).

Es decir, el poder que viene con el conocimiento de los deberes y los derechos, a través del estudio legal, es lo que une a la solución individual y el objetivo general que Lame reivindica en su obra.

### *Lecturas indígenas de Manuel Quintín Lame*

Si entendemos la lectura como una tecnología articulada a través de una actividad individual -por ejemplo, el acto de sentarse solo a descifrar lo que está escrito en una hoja o impreso en un libro- el tratado de Manuel Quintín Lame no ha logrado mayor diseminación dentro del sector indígena colombiano. Hoy en día la educación primaria y secundaria está disponible para gran parte de las comunidades rurales, pero esto no quiere





decir que entre los indígenas se haya generalizado la costumbre de leer, ni tampoco que sea fácil conseguir copias en el campo de las varias ediciones de “Los pensamientos...”, si hubiese voluntad de leerlas. Al contrario, si vamos a explorar la influencia del pensamiento lamista en el campo colombiano, más bien debemos reconsiderar nuestra apreciación de que es la lectura, tenemos que reconceptualizarla como una actividad social que implica no sólo el acto de descifrar un texto escrito, sino la actividad de escuchar una lectura en voz alta, de interpretar un texto a partir de un resumen de su contenido o de recrear los puntos centrales dentro de la oralidad. En este sentido, “Los pensamientos...” está diseminado en el campo a través de asambleas políticas, talleres educativos, pequeños círculos de lectura de la prensa indigenista y escuelas guerrilleras, es decir, en las “vivencias” del movimiento indígena. El pensamiento lamista sigue vivo y vigente como escritura oralizada. En lo que sigue quiero hacer una “etnografía de la lectura” del libro de Manuel Quintín Lame, de cómo se diseminó en forma oral entre los indígenas de varias partes del país.

Primero, es necesario enfatizar que las “lecturas” que se hace a Lame en el campo caucano son más bien apropiaciones del discurso lamista en forma de íconos. No se trata de una lectura profunda del texto, sino de una insistencia en ciertos temas centrales: las reivindicaciones del movimiento lamista, momentos críticos en su vida, la relación entre indígenas y naturaleza, la importancia de las leyes y la simbología indígena. Tales temas no aparecen como discursos que entran en diálogo con el texto de Lame, ni siquiera como exposiciones de lo que contiene el texto. En cambio, son cortas referencias plas-

madadas en imágenes verbales o visuales que reproducen tropos persistentes. Ésto se debe, más que todo, al hecho de que la gran mayoría no ha leído el texto, sino que cosechan las imágenes de la oralidad. No son, propiamente dicho, lecturas basadas en el texto de “Los pensamientos...”, sino íconos que surgen del conocimiento oral en torno a Quintín Lame y su obra.

El Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) se fundó en 1971 con un programa de siete puntos que hace eco a los objetivos abanderados por Quintín Lame: recuperar la tierra de los resguardos; ampliación de resguardos; fortalecimiento de los cabildos; no pago de terraje; hacer conocer las leyes y exigir su justa aplicación; recuperar las costumbres, tradiciones y la historia propia; formar profesores que enseñen de acuerdo a las necesidades y en sus respectivas lenguas. Por lo tanto, las intenciones políticas de Lame persistieron dentro de los objetivos de la nueva organización indígena, gracias en algunos casos a la lectura de la obra (particularmente por los colaboradores), pero en muchos otros casos, a la “lectura oralizada” entre la dirigencia indígena. Por lo tanto, no fue por accidente que el programa del CRIC se asemejaba a aquel de su ancestro político. Además, en los primeros años del movimiento, todavía existían en las comunidades memorias directas del movimiento lamista que contribuían al conocimiento en la vía oral de sus actividades y reivindicaciones. En Vitoncó, por ejemplo, contaba el dirigente Julio Niquinás:

“A mí como sabía medio apuntar, llevar cuentas de los instrumentos, todo esto, por eso me llamaron más y me apretaron en Popayán porque yo tenía que saber como secretario. Yo dije: “Yo no sé.” Porque... yo estaba muy muchacho en esa época. Allí es en la vida, es lo que conocía al señor Quintín Lame. Ya después amistamos con él y seguimos trabajando”. (*AFCN/C 1971*)

Pero en Tierradentro, por lo menos, en los albores de la fundación de la organización indígena la mayor parte de la población se había olvidado de su experiencia con Quintín Lame (aunque algunos se acordaban de su discípulo, Rosalino Yajimbo).

### *El Movimiento Armado Quintín Lame*

Todo esto cambió a principios de la década de los ochenta, cuando surgió una guerrilla indígena en el Cauca. A diferencia de los otros grupos guerrilleros, el Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL) no buscaba tomar el poder, sino que sus filas velaban por la seguridad de las comunidades indígenas contra los asesinos pagados por los terratenientes -los llamados “pájaros”- y contra los brazos armados del Estado que amenazaban a las comunidades. El MAQL era una guerrilla mayoritariamente indígena cuyo reclutamiento y proceso de educación de combatientes estaban íntimamente ligados a los cabildos, puesto que la organización funcionaba para defenderlos. Como narra su manifiesto de fundación que salió a luz pública en 1984, los objetivos del MAQL se giraban en torno a las necesidades de las comunidades:

“¿Por qué surge?

El pueblo indígena a pesar de la heroica resistencia que por los siglos ha ofrecido contra el invasor, sigue siendo perseguido y humillado. Cuando los indígenas hemos decidido organizarnos para recuperar nuestras tierras, defender nuestra cultura y exigir nuestros derechos, el enemigo ha respondido con una brutal represión.

Entre el ejército, la policía y los pájaros, han matado a decenas de dirigentes indígenas, centenares han sido encarcelados, nuestras viviendas han sido quemadas, nuestros cultivos arrasados, nuestros animales muertos o robados. Cuando las comunidades decidieron no aguantar más, fueron formando sus propios grupos de autodefensa y de estos grupos se organizó el Comando Quintín Lame.

¿Por qué lucha?

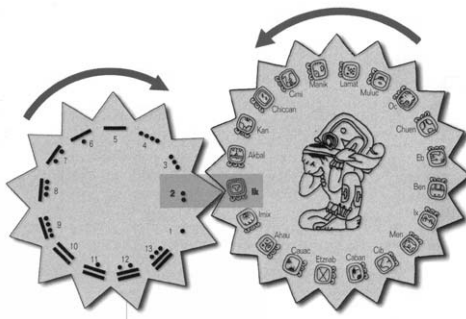
Luchamos por los derechos humanos fundamentales de las comunidades indígenas, como son la tierra, la cultura, la organización. Igualmente por la dignidad de todos los indígenas.

Defendemos la autonomía del movimiento indígena, que no se debe subordinar a ninguna organización ajena. Las comunidades son para nosotros la máxima autoridad y a su servicio ponemos todas nuestras capacidades y esfuerzos. Participamos también de las luchas de los demás explotados y oprimidos por derrotar la esclavitud capitalista y construir una patria más justa para todos. Las organizaciones populares, los grupos armados, son nuestros hermanos, y hombro a hombro combatiremos con ellos para vencer a nuestros enemigos”. (*Fajardo Sánchez et. al. 1999, 113*)<sup>10</sup>

Compuesto mayoritariamente por combatientes nasas (aunque consciente del carácter multiétnico de sus filas y de sus objetivos), esa organización guerrillera optó por abandonar el legado de Manuel Quintín Lame. El último comandante del MAQL, Gildardo contó a la antropóloga Myriam Amparo Espinosa como escogieron su nombre:

“Desde el momento en que se conformaba el Quintín Lame como un proyecto guerrillero pensamos en (Manuel) Quintín Lame porque es un personaje que logró darse espacio en lo legal, que agotó toda la parte legal para lograr metas, pero la parte armada también influyó mucho, como la misma toma de Paniquitá, la toma de Inzá y de otras poblaciones donde él





por la vía de la fuerza dio a entender que en el Cauca esa clase de terratenientes no era fácil de darle el golpe por el lado legal, por eso mismo creemos que para nosotros sí es mucho más significativo de tener el nombre de Quintín Lame porque es algo que atrae, algo que impacta, sobre la lucha armada”. (*Espinosa 1996, 80*)

Al historiador Ricardo Peñaranda, el mismo Gildardo subraya las intenciones didácticas que tuvo el grupo cuando adoptó su nombre:

“Nosotros en 1982 realizamos una concentración con todos los grupos de apoyo, y el objetivo era ese de escoger el nombre con que se iba a bautizar al grupo. En ese momento hubo discusión, se hablaba de Juan Tama, de la Cacica Gaitana, pero a lo último miramos que lo de Quintín era más fresco. En ese momento era desconocido totalmente entre las mismas comunidades, entre los mismos dirigentes había mucha gente que no sabía quien era Quintín Lame, inclusive en algunas partes tocó hablarles un poco de Quintín Lame, quién había sido él, porqué había luchado”. (*Peñaranda 1998, 66-67*)

Tanto Tama como La Gaitana forman parte importante de la tradición nasa que el CRIC difundía -y sigue difundiendo- ámpliamente en las comunidades. Por lo tanto, como observa Gildardo, estos dos personajes eran bien conocidos por la población indígena en los tiempos de la formación del MAQL. En cambio, era necesario promocionar la figura de Lame, cuya memoria se había perdido, tal vez

porque en esa época muchas comunidades  
nasas eran mayoritariamente liberales, mien-  
tras que Lame era conservador.

El MAQL agarró la memoria de Lame como ícono de la resistencia indígena armada y a la vez, como herramienta educativa. El grupo comenzó desde el principio a difundir su biografía tanto interna como externamente, lo que es evidente en el manifiesto de fundación del grupo:

“¿Quién fue Quintín Lame?”

Manuel Quintín Lame fue un gran luchador indígena, que siguiendo los pasos de antepasados como la Gaitana o Juan Tama, se puso al frente de su pueblo en contra de sus enemigos. Luchó contra el terraje, por la recuperación de los resguardos, por los cabildos indígenas, por la defensa de nuestra cultura.

Cuando se dio cuenta que nada lograba con peticiones y memoriales, formó grupos armados que impusieron el respeto de explotadores y gamonales.

Más de 100 veces fue encarcelado por orden de los terratenientes del Cauca.

Cuando nuestros enemigos lo cercaron y le impidieron seguir con su labor en nuestro departamento, se fue para el Tolima donde continuó con su lucha al servicio de los indígenas.

Nos sentimos orgullosos de llevar el nombre de Quintín Lame y seguir el ejemplo que él nos dejó”. (*Fajardo Sánchez et. al. 1999, 113-14*)

Nótese que las enseñanzas del MAQL acerca de Lame no entran en el texto de “Los

pensamientos...”, sino que escogen elementos de su biografía y los adecúan a los objetivos del grupo: específicamente, enfatizan la trayectoria de su lucha -los lugares, la represión estatal y de los terratenientes- y privilegian una interpretación bélica de sus actividades, en vez de enfocarse en su utilización de la legislación como herramienta principal. El enfoque biográfico, en lugar de una lectura filosófica de la obra, como veremos luego, caracteriza a casi todas las representaciones hechas de Lame por el movimiento indígena.

En las escuelas guerrilleras los combatientes del MAQL recibían instrucción política. Como narra el comandante Gildardo en su biografía (Peña s.f., 15), la historia de Quintín Lame que recibían en las escuelas políticas seguía las mismas pautas metafóricas, incorporando algunos tropos sobre la importancia pedagógica de la naturaleza que están presentes en la obra escrita, para crear una biografía del dirigente:

“Y de los hombres que más se recuerda en este siglo es Manuel Quintín Lame, por su astucia y dedicación por la defensa de su raza, hijo de un humilde terrazguero que llegó desde Tierradentro a los lados del municipio de Popayán en busca de un mejor futuro y se ubicó en el resguardo de Quintana en la finca de los Arboleda, donde nació Quintín Lame. Y creció y cuando tenía la suficiente reconocimiento pidió que se le diera la educación. Le dijo, ‘Si quiere estudiar aquí están sus cosas para que vaya a la escuela’. Le pasó fué un hacha, un machete y una hoz y le hijo, ‘En vez de andar pensando en estudio váyase para la montaña para hacer potreros’, y él se formó en esa labor junto con su padre y cuando tenía los 18 años se presentó al ejército y se lo llevaron a prestar el servicio militar y remitido a Panamá, donde en ese momento estaban en la Guerra de los Mil Días, y allá pudo conocer las letras y aprendió a escribir, porque un oficial le enseñó y después, le enseñó al-

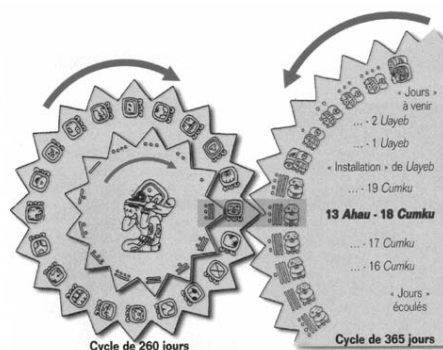
gunas leyes, regalando un manual de leyes. Con ésto cuando regresó del ejército comenzó a practicar, hablando con la gente de que los verdaderos dueños de las tierras eran los indígenas y que los blancos los habían invadido. En poco tiempo fue un gran dirigente por su conocimiento que adquirió. Visitó todos resguardos, como los departamentos del Huila, Tolima, predicando sobre los derechos y que para rescatar estos derechos tenían que organizarse y de esta manera poder luchar contra los terratenientes que se habían adueñado de las tierras, matando y oprimiendo.

Gildardo sigue su narración, insertando las revindicaciones de los lamistas para, luego, explicar la política del MAQL:

“Entonces, este proyecto lo que persigue es promover una lucha que se enfoque netamente en los problemas de los indígenas, con una política que se ajuste a la realidad que están viviendo y no con otras ideas ajenas a sus principios y la propuesta de la organización es poder ubicarnos en los problemas y meternos en la dinámica, que están planteando en este momento que son:

- Fortalecimiento de los cabildos.
- Ampliación de los resguardos
- Defensa de la raza.
- El no pago de terraje.

Eran algunos de los puntos por los que Quintín Lame luchó, y en el Cauca se estaba adelantando estas ideas, buscando fortalecerse el movimiento indígena, entonces tenemos que acom-



pañar en este proceso y garantizar de que las propuestas las apoyemos con las armas”.

Aquí, Gildardo está reproduciendo el discurso de su instructor, en una de las escuelas tempranas que tuvo lugar en la Laguna de Juan Tama, Tierradentro. Nótese cómo Gildardo toca los tropos centrales del libro de Lame -la educación recibida de la Naturaleza, sus raíces en Tierradentro, la importancia de estudiar la legislación y hasta el nombre del libro publicado- intercalándolos con las reivindicaciones del MAQL. Sus trasposos desde la historia de Lame a sus propios objetivos en ese momento no son errores de redacción, sino que captan la fluidez de la oralidad que interpreta el pasado desde las necesidades actuales. Las memorias de Gildardo logran expresar con agudeza la forma por la cual las enseñanzas de Quintín Lame han sido diseminadas en el sector indígena.

### *Quintín cantado*

Más allá del departamento del Cauca, el movimiento indígena se apropió de las mismas pautas biográficas. David Cuásquer, anciano del resguardo indígena de Panán, Nariño, se inspiró en la vida de Lame y compuso una canción que resume sus luchas en el Cauca y Tolima, situando en especial su interés en la educación dentro del contexto del desarrollo de la conciencia étnica en Nariño:

Guillermo León Valencia negó la educación,  
Caudillo Quintín Lame siguió la organización.  
Cumbales y Pananes se unieron para luchar,  
lo mismo los Mayasqueres con Chiles van a ayudar.

Los grandes terratenientes guerrearon en Chapparral,  
para ampliar las haciendas, nuestra ley terminar.  
Caudillo Quintín Lame al monte se fue a educar,  
para dejar una historia los libros para educarnos.



Aunque la canción es muy corta, recoge algunos de los tropos más significativos dentro del pensamiento de Lame: la importancia de la educación y de la escritura, la identificación de los enemigos principales (Guillermo Valencia, los terratenientes), el objetivo de recuperar los resguardos -asegurados, como subraya el compositor, por la Ley 89, que él llama “nuestra ley”-.

### *Quintín dibujado*

En los últimos cinco años el Programa de Educación Bilingüe del CRIC ha introducido una revista -*Çxayu'çe, Revista de Etnoeducación*- dirigida a los maestros rurales. La publicación de *Çxayu'çe* abrió un nuevo foro para la diseminación de ideas de los militantes y profesores mismos. Uno de los últimos números incluye un artículo sobre el pensamiento de Manuel Quintín Lame, escrito por dos educadores militantes basados en el resguardo de Pueblonuevo (Nene y Chocué 2001). Los autores que publican en *Çxayu'çe* son intelectuales indígenas urbanos con un nivel educativo de secundaria o universidad y una alta sofisticación discursiva y política, o profesores locales con menos educación pero con una larga experiencia en la lucha, la que les ha imprimido con un entendimiento político bastante profundo.

Como estrategia de hacer acequible la difícil obra de Lame, los autores del artículo en cuestión intentaron transmitir la historia lamista en forma de una tira cómica que sintetice los momentos más significativos de su vida me-

diente imágenes llamativas con pequeñas explicaciones escritas y unas pocas citas del tratado.<sup>11</sup> Como los otros sintetizadores de Lame, los autores de *Çxayuč'e* recuentan sus reivindicaciones, sus actividades tanto de investigación como organizativas por las que puso en marcha sus demandas y sus logros en Cauca y en el Tolima, todo en un lenguaje más bien parecido al discurso del movimiento indígena actual; la única excepción es su utilización del tropo de su enfrentamiento con Guillermo Valencia, que es uno de los pocos páneles que incluye una cita directa de la obra de Lame. Enmarcan su narración en un trasfondo de la historia regional, haciendo un tratamiento más académico que las otras lecturas que hemos reseñado.

La tira cómica se asemeja a otros tratamientos orales del pensamiento de Quintín Lame en cuanto refracte el conocimiento del pasado a través del presente. La insistencia en una historia política y económica que forma una trama paralela al presente, subrayando la continuidad de las luchas y de la explotación, enfocando la historia en referentes locales (tales como Valencia, o como la llegada de los misioneros vicentinos a Tierradentro) y empleando un discurso político moderno, son todos indicios de esta inquietud de los autores. Además, las imágenes visuales presentan tropos que hacen eco en Lame a la vez que cobran una significancia en la actualidad. Así por ejemplo, podemos mirar su presentación visual de la promulgación de una ley median-

te la puesta frente a una multitud de indios enojados cargando palos y de dos manos cargando una hoja escrita. Estas imágenes privilegian la palabra escrita y la legislación de una forma consistente con el discurso de Lame, pero también con la simbología del presente. La presentación de Lame con pelo largo, un reflejo del famoso retrato de su detención en 1916 en San Isidro, une el pasado con los actuales dirigentes nasas, algunos de los cuales tienen pelo largo.

### *Lectores Pastos*

Pero en otras regiones de Colombia, la recuperación de la memoria de Quintín Lame está más directamente relacionada con la lectura de una de las versiones impresas de “Los pensamientos”. En estos casos, es notable el énfasis que la lectura indígena da al discurso simbólico de Lame, más que en su historia de vida. En la comunidad de Cumbal, Nariño, entre los descendientes de los pastos, la obra entra, en forma de frases formuláicas, en los guiones de los grupos de teatro que protagonizan los jóvenes. Generalmente, estos actores no reproducen exactamente lo que está escrito en el guión, es más, no reciben guiones para memorizar. Pero el léxico peculiar (y muy decimonónico) de Lame se presta para su reproducción en las obras que presentan. Mi-remos algunos apartes de una de las obras que el grupo de teatro “Los Cumbes” presentó en 1987; marcaré en negrilla las frases tomadas del tratado de Lame:







“Nosotros, los indígenas, más aborrecidos de este gran ‘Cumbal’ de los blancos españoles que llegaron este día 12 de octubre de 1492 hasta las tierras llamadas Guananí, que hoy las llamamos Colombia”.

También:

“El hijo de un indígena se sentará en el trono de la sabiduría, para defender nuestra propia sangre, sangre que por largo tiempo se ha estado ocultando por este vengativo feroz de nosotros”.

Y finalmente:

“La prehistoria repercute lo de nuestros antepasados, sus asientos allá en esa colina donde está sepultada la casa de la divinidad, según la prehistoria de Bochica, quien por medio de signos o parábolas donde se constataba en los sublimes rayos del sol: cuando se presentaba por el oriente y así se consagraba las ceremonias de los dioses que adoraban nuestros antepasados. Pero los aventureros que llegaron el 12 de octubre de 1492 en nombre de la civilización hicieron blandir la cuchilla de la mano y la intención para quitarnos la vida de nosotros y esas grandes riquezas que nosotros teníamos heredado de nuestros caciques antepasados. Y hoy en día nosotros, los colombianos, estamos acompañados del valor, y unidos como un concierto de águilas encolerizadas lograremos la defensa de nosotros para que se nos haga justicia, y seamos amparados por las autoridades competentes de toda la nación, de toda Colombia, y para todos los colombianos”.

Vamos a ver cómo el libro de Lame funciona como un modelo para el diálogo dramático de Cumbal.

1. *12 de octubre de 1492*: El guión hace referencia a la llegada de Colón a América, aunque los españoles no llegarían al sur de lo que

hoy es Colombia hasta cuatro décadas después. La insistencia en la fecha de 1492 hace eco a Lame, quien en su tratado señala a 1492 como un eje de la experiencia indígena. Esa fecha icónica se opone a 1939, el año en que terminó de escribir su libro, marcando los 337 años que para Lame marcaron el período de opresión del indígena. Ese período terminó con la aparición de su tratado. El autor cumbal de la obra teatral también hace referencia a Guananí, como un nombre alternativo de Colombia. En realidad, Guananí fue el nombre aborígen de la isla caribeña en la que Colón hizo su recalada, pero Lame usó el concepto para referirse al territorio aborígen global: *“Así nacerá mañana un concierto de indígenas de esos descendientes legítimamente de nuestra tierra Guananí, descendientes de esas tribus odiadas, perseguidas del hombre no indígena”* (Lame 1971, 19). Tanto Lame como el autor del guión utilizan la fecha 1492 y el nombre Guananí como dispositivos mnemotécnicos: Lame, para recordar el cataclismo de la invasión española y la existencia de una experiencia autónoma indígena; el guión, para recordar a Lame.

2. *La recuperación del trono*: El tratado de Lame es profundamente mesiánico, proclamando su papel como el salvador de los pueblos indígenas colombianos, liberándolos de la oscuridad de la ignorancia mediante el poder de su sabiduría. Así se hará justicia: *“Ese crimen está oculto, señores; pero esa justicia llegará, en que el indio colombiano recuperará su trono, etc., etc.”* (Lame 1971, 21). Similarmente, en la obra de teatro se hace referencia al milenio, cuando el trono aborígen se reclamará y la sangre indígena oculta se hará visible. Lame escribe que adquirió su conocimiento a través de la Naturaleza, no mediante la educación formal, un concepto que David Cuásquer articuló en su canción. Lame compara su inteligencia al vuelo de los pájaros:

“*Atallo cundulcunca*, pájaro o nido de los cóndores. Este cóndor de mi pensamiento y esa águila de mi psicología indígena la que se engendró cuando pasó ese cóndor o cóndores como un concierto de golondrinas parleras que visitan las estaciones del tiempo...” (Lame 1971, 65).

El mismo vuelo de los pájaros funciona como metáfora de la sabiduría y la conciencia política en el guión de Los Cumbes: “*unidos como un concierto de águilas encolerizadas lograremos la defensa de nosotros*”.

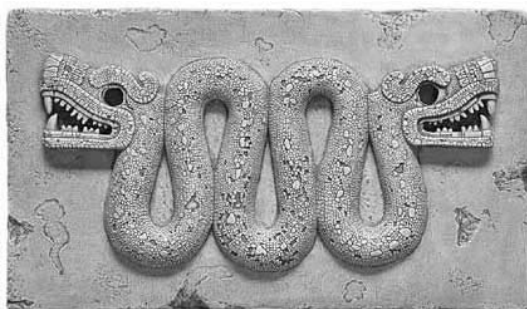
3. *La prehistoria*: El aparte largo que cité del guión de Los Cumbes que sitúa a la fuente de la sabiduría en la prehistoria, particularmente en los restos arqueológicos, y que identifica al sol como vocero del conocimiento, es también resonante con la obra de Lame, que plantea que la humanidad aprendió del sol a hacer artesanías y hace referencia a la deidad muisca, Bochica (Lame 1971, 24). Para Lame, la historia está implícita en los restos de ese pasado glorioso:

“Ahora yo les pregunto, por qué la cólera de los siglos o de las edades no han podido destruir o borrar hasta hoy esas leyendas que marcan los Cementerios de nuestra prehistoria; Cementerios que se encuentran unos en el vientre de la tierra y otros forman el redil de extensas lagunas de agua, y otros son depósitos de las grandes riquezas de mis antepasados Soberanos, quienes dominaban muchedumbres y que esta corte, como un “Sinviora” fundador de los templos de la Divinidad del sol y que también enseñó a los indígenas cómo debían adorar al sol” (Lame 1971, 76).



Todos tres temas -el cataclismo de 1492, el futuro mesiánico y la ubicación de la sabiduría en el pasado aborígen- son interpretados pragmáticamente tanto en el tratado de Lame como en el guión, articulados en un lenguaje simbólico y en imágenes potentes que invitan a su audiencia a reinterpretar su pasado en el contexto de sus condiciones actuales (Connerton 1989). El guión se apela a la memoria de Lame para estimular el proceso de recordar las reivindicaciones de los mismos cumbales.

Es de veras significativo que el teatro indígena nariñense se apropia de un fuente impreso para sus imágenes nacionalistas, y que ese fuente sea el libro de Manuel Quintín Lame. Por un lado, la eficacia de la palabra escrita, la que ha servido como un vehículo de comunicación y de lucha entre los indígenas y la sociedad dominante desde la Colonia, surge del intersticio de la escritura con la oralidad. Es al oralizar esas imágenes escritas, que cobran su fuerza. Por el otro lado, el tratado de Lame es un fuente áltamente apropiado para ese ejercicio no sólo porque su autor es indígena, sino porque con su publicación y su diseminación dentro del movimiento indígena se establece un discurso nacional indígena que estimula la sensación de una “comunidad imaginada” (Anderson 1983) de indígenas colombianos que existe más allá de los linderos de un resguardo, una comunidad más vasta que aquella unidad creada por las organizaciones indígenas regionales o nacionales.



Lo que es interesante es que esta lectura de *Lame*, al igual que los tratamientos biográficos caucanos, es muy selectiva. Los jóvenes cumbales, a diferencia del compositor de canciones, David Cuásquer, no participaron como adultos en la oleada de recuperaciones de tierras protagonizada por sus padres entre 1975 y 1981, sino que se beneficiaron de sus frutos. Su interés en *Lame* se finca, en particular, en sus metáforas, las que sirven como insumos para la construcción de una representación de la cultura indígena, la cual en el momento de redacción del guión, era una de las prioridades de la organización indígena. Por lo tanto, se apropian de la historia indígena y de imágenes de la Naturaleza, como tropos principales. Como sus contrapartes caucanos, ignoran los otros componentes principales de la obra de *Lame* -su apropiación de una filosofía decimonónica, su lealtad al catolicismo- los cuales, mientras eran fundamentales para *Lame* en la construcción de su argumento, han perdido relevancia para los lectores indígenas de hoy en día. Los que nos fijamos en estos discursos somos, en cambio, los lectores académicos.<sup>12</sup>

### *Reescribiendo a Lame*

La mayor parte de la diseminación del pensamiento lamista es por el canal oral. Sin embargo, entre los miembros mismos del MAQL se intentó descifrar el tratado de *Lame*, produciendo interesantes resultados. Para analizar estos textos, es útil emplear el concepto de “versionar”, una estrategia mu-

sical que Dick Hebdige (1987) ha apropiado para estudiar el desarrollo transnacional de la música negra y su impacto sobre la identidad racial. Versionar consiste en la grabación y re-grabación de canciones, un proceso que crea una gama de variantes de una obra musical y que es una estrategia fundamental en reggae, jazz y blues. Versionar incluye “una grabación original (original cut), una versión intercalada (dub version) en donde se sacude y se juega con el ritmo y un club mix, donde se lo mezcla de nuevo produciendo aún otra versión” (Hebdige 1987, 12-13). Hebdige compara el proceso con la citación: “Esa es la belleza de la cita. La versión original cobra una nueva vida y un nuevo significado (apropiándose) de otra fuente en un disco o en la representación en vivo de una obra musical. Son apenas diferentes tipos de citas. Y esa es la belleza del versionar. Es un principio democrático porque implica que ninguno tiene la última palabra. Todos tienen la oportunidad de hacer una contribución. Y ninguna versión es la Sagrada Escritura” (Hebdige 1987, 14).

Podemos extender la metáfora al ámbito indígena, no a la música sino al contexto político, en donde el diálogo intercultural representa un especie de versionar politizado, la interpenetración de múltiples voces políticas. Me interesa analizar, en particular, un manuscrito inédito, *Quintín Lame: la caída del coloso colombiano* (Mejía Dindicué 1989), cuyas intenciones, autoría y forma revelan el carácter pluralista del movimiento indígena colombiano a la vez que retoma las palabras de Manuel

Quintín Lame en una forma novedosa.<sup>13</sup> Esta obra es una reedición de “Los pensamientos...” que recorta y reconforma el orden de los párrafos y los capítulos para llegar a una nueva lógica de la obra -lógica que, dado que el tratado es a veces opaco y esotérico en su significado-, intenta arrojar nuevas luces sobre los pensamientos del dirigente fallecido. Los encargados de la reedición eran miembros del MAQL. A diferencia de los otros tratamientos de la obra que hemos visto, en esta reedición la filosofía decimonónica y las referencias al catolicismo quedan intactos.

Como me explicó uno de los editores de la obra, Daniel Piñacué, nasa de Tierradentro, al principio de su tratado, Lame subraya las intenciones mesiánicas de su obra:

“El indígena que interprete el pensamiento de los seis Capítulos de esta obra se levantará con la facilidad más exacta para hacerle frente al ‘Coloso de Colombia’ y reconquistar sus dominios en la forma que yo reconquisté los Reguardos de Indígenas de Ortega y parte de Chaparral en el Departamento de Tolima” (Lame 1971, 39).

Los editores tomaron a pecho las intenciones de Lame, interpretando literalmente el significado de su planteamiento:

“En esta obra nos habla Quintín Lame de algo muy importante, es que su pensamiento consta de seis partes y también en uno de sus apartes de su pensamiento habla de que quien logre descomponer las seis partes de que compone el pensamiento de Manuel Quintín Lame encontrará un elemento más para poder vencer al coloso de Colombia” (*Entrevista con Daniel Piñacué, Popayán, julio de 1997*).

Pero el tratado original está dividido en dos libros, el primero de once capítulos y el segundo, de nueve, por lo tanto era necesario buscar aquellos seis capítulos.

Daniel me explicó sus intenciones al revisar lo que había llegado a ser un texto fundacional para el movimiento indígena:

“En una ocasión, estudiando en los ratos de descanso en las noches, que se podía de pronto dormir un poquitico si es que sí se lograba dormir, ahí tenía tranquilidad. Entonces, en su sueño podía de pronto soñar o entonces, como habíamos leído tanto a Quintín Lame todas sus obras, pudimos encontrar esas seis partes del pensamiento de Quintín Lame. Y logramos encontrar esas partes y releerlas de tal manera que le dimos una coherencia a ese libro y poder tener una fácil comprensión de la gente, porque el libro de Quintín Lame está escrito de tal manera que de pronto para muchos compañeros no va haber una fácil comprensión, mientras que si se encuentra mediante la descomposición de ese pensamiento el otro elemento, que es el orden lógico, hemos encontrado la herramienta de poder vencer al coloso colombiano. Y además, se dice también claramente, porque los indios que dormían dentro de la cuna de la ignorancia, como una rata para morir de hambre en un hueco, hoy ya no es eso: hoy ya muchos, muchos indios han entendido que somos gentes común y corriente como cualquier otro ciudadano colombiano con los igualitarios derechos pero que esa capacitación, esa formación ideológica, esa claridad, se ha ido logrando es mediante un proceso. Ese proceso no ha sido tan fácil para poder llegar, incluso, a entender muchas cosas y poder analizar libros y poder escribir y poder ordenar. Ha sido un proceso costoso en muchos





años y la experiencia de muchos compañeros autodidactas también ha servido mucho para que jóvenes de hoy sean cabezas principales, sean líderes, sean aportadores de ideas para confrontar con ideas a un sistema que se opone y que se sigue oponiendo de muchas formas, en el querer ocultar la realidad de la existencia de los pueblos indígenas en Colombia y en el mundo” (Entrevista con Daniel Piñacué, Popayán, julio de 1997).

Es decir, su intención era aquella de producir un documento más asequible para la lectura de los indígenas, un propósito que surgió de los talleres educativos que el MAQL hacía en las comunidades. En efecto, esa estrategia de “versionar” un texto fundacional se asemeja a la actitud del MAQL frente a la historia: la reapropiación continua de elementos de luchas históricas, desde Juan Tama y Manuel Quintín Lame, para recontextualizarlos dentro de un movimiento multiétnico que recrea la territorialidad nasa mediante la estrategia militar y la práctica chamánica (Espinosa 1996).

La misma autoría de *Quintín Lame: la caída del coloso colombiano* presenta otro ejemplo de la estrategia de versionar. Al entrar en los nuevos combatientes en las filas del MAQL, adoptaban nombres de guerra que recordaban frecuentemente a los compañeros caídos. Los tres editores de esa versión del texto de

Lame, uno de ellos nasa y los otros dos mestizos -así representando la naturaleza pluralista de la organización- firmaron su texto con los nombres de guerrilleros caídos en la lucha:

“Este libro fue hecho por un señor que se llama Luis Ángel Mejía Dindicué. Recoge a Luis Ángel, que es el comandante muerto (del MAQL), Luis Ángel Monroy, el negro que cariñosamente toda la opinión pública en el Cauca le conocía como el Moncho. (Gustavo) Mejía es un personaje muy importante dentro del movimiento indígena en el Cauca. Fue un líder muy importante de los campesinos en el Frente Social Agrario (organización precursora al CRIC), quien de alguna o de otra manera este personaje luchó porque las comunidades indígenas entraran en razón de que tienen derecho a organizarse y ayudó y cordinó con muchos líderes, muchos cabildos del Cauca a hacer una asamblea, a convocar una asamblea en Toribío. Pues, que en esa asamblea en Toribío surge la idea de crear una organización que hoy existe que se llama el CRIC... Entonces por eso recogemos a Mejía, que fue asesinado entre otras cosas, pues, no hay ningún castigado por la matanza de este personaje. Y de un Dindicué, Benjamín Dindicué, es otro de los dirigentes muy importantes dentro de la organización, que también fue asesinado... Están los tres personajes, Luis Ángel Monroy, Gustavo Mejía y Benjamín Dindicué, todo eso se sintetiza en Luis Ángel Mejía Dindicué, es el autor de este libro” (Entrevista con Daniel Piñacué, Popayán, julio de 1997).

Al versionar en una cadencia pluralista -recogiendo a un prócer nasa, otro mestizo y otro afrodescendiente en un sólo nombre de pluma- los editores anónimos se agarran de un texto clásico de filosofía indígena para crear una herramienta potencial de diálogo en una nación multiétnica. Sin embargo, nunca se publicó esa edición porque los editores no lograron convencer a ninguna editorial de la importancia de su obra. Su obje-

tivo parece ser idiosincrático, pero si retomamos las versiones de Juan Friede y de la ONIC, veremos que también intentan recortar y reposicionar las palabras de Lama para hacerlas más relevantes hoy en día.

En efecto, hay múltiples maneras de leer a Manuel Quintín Lama: la lectura académica, que privilegia la naturaleza y las raíces intelectuales de su discurso, y que requiere que la obra escrita sea completa; la lectura indígena caucana, que lo transforma en un ícono para galvanizar las luchas de hoy y se olvida de la obra misma; la lectura indígena nariñense, que se apropia de su narración de la historia indígena, seleccionando metáforas claves; la lectura multiétnica del MAQL que versiona los párrafos y capítulos de la obra. Con estas diferentes lecturas en mente, invito a los lectores a entrar en la obra de ese importante lector caucano y de apreciar a su obra por la complejidad que conlleva.

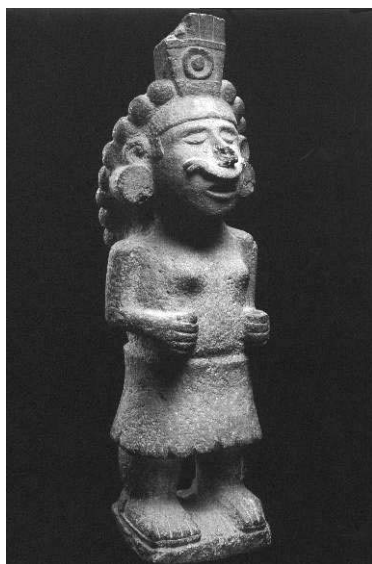
Washington, D.C., 19 agosto, 2003

## Notas

1. Posteriormente, La Rosca publicó una selección de temas del documento original de “Los pensamientos...”, en una edición que también con-

tiene dos otros ensayos de Lama, “El derecho de la mujer indígena en Colombia” y “La bola que rodó en el desierto” (Lama 1973). En su estudio de la teología de Lama, Gonzalo Castillo incluyó una traducción al inglés de “Los pensamientos...” (Castillo-Cárdenas 1987, 97-151).

2. El Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) fue creado en Toribío, Cauca, en 1971—el mismo año que la publicación de *En defensa de mi raza*—y posteriormente, nacieron organizaciones indígenas regionales y nacionales. En las primeras décadas del movimiento indígena estas organizaciones se dedicaban a la recuperación del territorio y al fortalecimiento de los cabildos pero a partir de los años noventa irrumpieron en el escenario nacional con una propuesta política innovadora que resultó en la reconceptualización de Colombia en la Constitución Política de 1991 como un país multicultural y pluriétnico. Una historia del movimiento indígena en Colombia no existe, ni tampoco hay investigaciones históricas sobre las diferentes organizaciones, con la excepción del grupo guerrillero el Movimiento Armado Quintín Lama (Peñaranda 1988), aunque hay una literatura reciente que analiza las propuestas de los diferentes componentes del movimiento (Avirama y Márquez 1995; Findji 1992; Gros 1991, 2000; Laurent 2001).
3. CRISTOBAL: Tendrán que citar la edición que están publicando Uds. y no la edición de 1971, pero como no existía la primera en el momento de escribir la introducción, cito la paginación de la primera edición del libro.



4. El texto de mi análisis de Lame como un “cacique sin cacicazgo” y la descripción del Supremo Consejo de Indias vienen de Rappaport (2000, 157-161).
5. La memoria de don Juan Tama sigue viva entre los nasas porque a lo largo de los siglos los cabildos han consultado los títulos que dejó (Archivo Central del Cauca, Popayán (ACC/P) 1881 (1700), 1883 (1708)), convirtiéndolos en tradición oral (Bernal Villa 1953; Rappaport 2000b).
6. Para una reproducción de la firma, véase Castillo (1971, ii).
7. De forma parecida, cuando el centro ceremonial tolimese de San José de Indias fue destruido por el ejército el 1 de Febrero de 1931, sus seguidores creyeron que su escape de las fuerzas de la represión fue debido a los poderes sobrenaturales que le permitían ser invisible (Castillo 1987, 172).
8. Igualmente, los caudillos indígenas en el Perú usaban un discurso híbrido, mezclando ideas coloniales con términos republicanos. Como describe Mark Thurner (1997), reivindicaban ser “republicanos”, pero el referente que definía su uso de “república” no era el de la República del Perú, sino la división administrativa colonial en las dos repúblicas, puesto que veían en la antigua república de indios una mayor autonomía que bajo el Estado independentista.
9. Agradezco a Fernando Romero por haberme señalado esta diferencia tan crítica.
10. El MAQL ha sido estudiado por varios investigadores, entre ellos, Espinosa 1996; Fajardo Sánchez et. al. 1999; Ibea 1999; Peñaranda 1998). Después de su reinserción a principios de los noventa, los integrantes mismos hicieron su propia historia (Colectivo de Historia del Quintín Lame s.f.), obra que, lastimosamente, todavía está inédita. Nótese que cuando el grupo adoptó el nombre de Lame, todavía se identificaba como un “comando”; posteriormente se conformó en un movimiento.
11. La idea de escribir en forma de tira cómica surgió de una experiencia en la licenciatura en Pedagogía Comunitaria que el PEB coordina. Analizamos una historia local boliviana que emplea la misma estrategia (Mamani Quispe 1986), provocando varios intentos por parte de los maestros nasas de adecuar la forma a sus propias necesidades (Rappaport 2000a). Por lo tanto, el

artículo de *Çayırçe* resona con experiencias cotidianas de los maestros.

12. La versión de “Los pensamientos...” publicada por la ONIC -después de que los jóvenes de Cumbal hicieron su guión- deja por fuera gran parte del discurso filosófico y casi todas las referencias a la religión católica.
13. Agradezco a Myriam Amparo Espinosa y Lucho Escobar por haberme introducido a la obra y a Daniel Piñacué, uno de sus editores, por las clarificaciones que me dió al respecto de su edición.

## Bibliografía de referencia

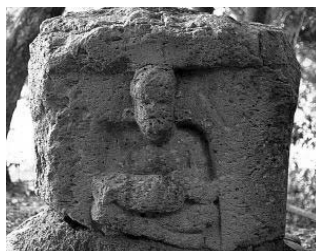
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- Archivo Central del Cauca, Popayán (ACC/P). 1881 (1700). “Título de las parcialidades de Pitayo, Quichaya, Caldono, Pueblo Nuevo y Jambalo,” *Protocolos Notariales*, partida 843.
- Archivo Central del Cauca, Popayán (ACC/P). 1883 (1708). “Título de resguardo de Vitoncó,” *Protocolos Notariales*, partida 959.
- Archivo General de la Nación, Bogotá (AGN/B). 1916. “Carta de Antonio Paredes al Presidente de la República (Popayán, 22 noviembre, 1916),” *Ministerio de Gobierno*, sección 4, vol. 108.
- Archivo General de la Nación, Bogotá (AGN/B). 1919a. “Carta de Efraín de Navía, Secretario de Gobierno Encargado de los Asuntos Locales, al ministro de Gobierno, Bogotá (Popayán, 8 noviembre, 1919),” *Ministerio de Gobierno*, sección 4, vol. 41, f. 114.
- Archivo General de la Nación, Bogotá (AGN/B). 1919b. “Carta del Secretario de Gobierno del Cauca, Encargado de los Asuntos Locales, al Secretario de Gobierno de la Presidencia de la República (Popayán, 18 noviembre, 1919),” *Ministerio de Gobierno*, sección 4, vol. 129.
- Archivo General de la Nación, Bogotá (AGN/B). 1920. “Memorial que los cabildos de indígenas de las Parcialidades de Colombia y demás miembros, dirigen al Excelentísimo Señor Presidente de la República, pidiendo un reconocimiento a favor de Lame y sus representantes legítimos (Calibío, 12 junio, 1920),” *Ministerio de Gobierno*, sección 4, vol. 137.

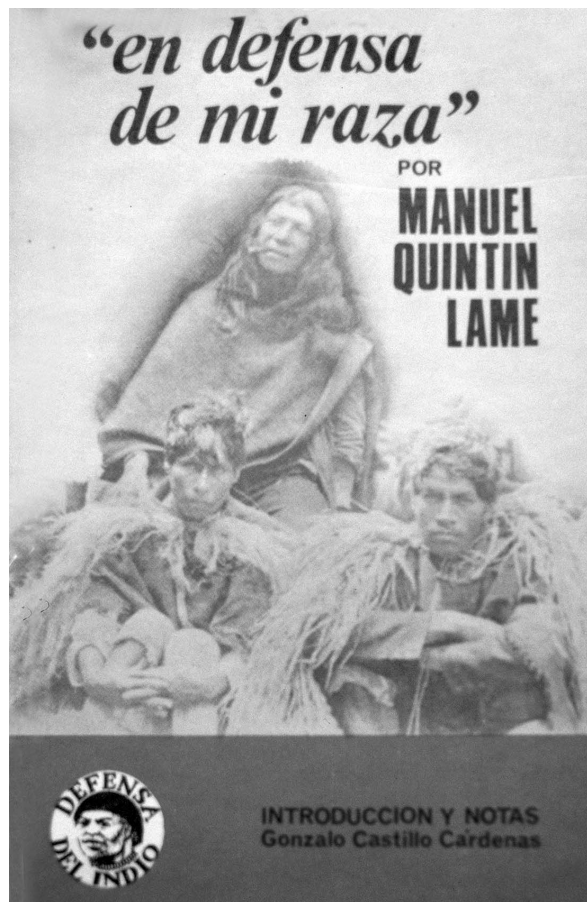


- Archivo Fundación Colombia Nuestra, Cali (AFCN/C). 1971. Entrevista con Julio Niquinás. Moras, 29 julio, 1971. XII H 2, cas. 1, lado a, 8/71.
- Archivo Fundación Colombia Nuestra, Cali (AFCN/C). 1972. Entrevista con Jorge Mulcué Sandoval. N.p., 25 noviembre, 1972, XII H 2, cas. 2, 11/72.
- Avirama, Jesús y Rayda Márquez. 1995. "The Indigenous Movement in Colombia," en Donna Lee Van Cott, ed., *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, pp. 83-105. Nueva York: St. Martin's Press.
- Bernal Villa, Segundo E. 1953. "Aspectos de la cultura páez: mitología y cuentos de la parcialidad de Calderas, Tierradentro," *Revista Colombiana de Antropología* 1 (1): 279-309. Bogotá.
- Bonilla, Víctor Daniel, Gonzalo Castillo, Orlando Fals Borda y Augusto Libreros. 1972. *Causa popular; ciencia popular: una metodología del conocimiento científico a través de la acción*. Bogotá: La Rosca de Investigación y Acción Social.
- Castellanos, Juan de. 1944 (1589). *Elegías de varones ilustres de Indias*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- Castillo Cárdenas, Gonzalo. 1971. "Manuel Quintín Lame: luchador e intelectual indígena del siglo XX," en Manuel Quintín Lame, *En defensa de mi raza*, pp. xi-xlv. Bogotá: Comité de Defensa del Indio.
- Castillo-Cárdenas, Gonzalo. 1987. *Liberation Theology from Below: The Life and Thought of Manuel Quintín Lame*. Maryknoll, Nueva York: Orbis.
- Castrillón Arboleda, Diego. 1973. *El indio Quintín Lame*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Colectivo de Historia del Quintín Lame. s.f. *Surgimiento del Quintín Lame*. Popayán: ms.
- Connerton, Paul. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Espinosa, Myriam Amparo. 1996. *Surgimiento y andar territorial del Quintín Lame*. Quito: Editorial Abya-Yala.
- Fajardo Sánchez, Luis Alfonso, Juan Carlos Gamboa Martínez y Orlando Villanueva Martínez. 1999. *Manuel Quintín Lame y los guerrilleros de Juan Tama—multiculturalismo, magia y resistencia*. Madrid: Nossa y Jara Editores.
- Findji, María Teresa. 1992. "From Resistance to Social Movement: The Indigenous Authorities Movement in Colombia," en Arturo Escobar and Sonia Alvarez, eds., *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*, pp. 112-33. Boulder: Westview.
- Findji, María Teresa y José María Rojas. 1985. *Territorio, economía y sociedad páez*. Cali: Editorial Universidad del Valle.
- Gramsci, Antonio. 1971. *Selections from the Prison Notebooks*. Nueva York: International Publishers.
- Gros, Christian. 1991. *Colombia indígena: Identidad cultural y cambio social*. Bogotá: CEREC.
- Gros, Christian. 2000. *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Hebdige, Dick. 1987. *Cut 'N' Mix: Culture, Identity and Caribbean Music*. New York: Routledge.
- Ibeas, Juan. 1999. "Epílogo: guerrilla indígena en Colombia, el Movimiento Armado Quintín Lame: de la lucha armada a la vida política legal", en Luis Alfonso Fajardo Sánchez et. al., *Manuel Quintín Lame y los guerrilleros de Juan Tama—multiculturalismo, magia y resistencia*, pp. 197-226. Madrid: Nossa y Jara Editores.
- Lame Chantre, Manuel Quintín. s.f. *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Prólogo de Juan Friede. Bogotá: Funcol.
- Lame Chantre, Manuel Quintín. 1971. *En defensa de mi raza*. Introducción y notas de Gonzalo



- Castillo Cárdenas. Bogotá: La Rosca de Investigación y Acción Social.
- Lame Chantre, Manuel Quintín. 1973. *Las luchas del indio que bajó de la montaña al valle de la "civilización"*. Selección, arreglo y notas de Gonzalo Castillo Cárdenas. Bogotá: La Rosca de Investigación y Acción Social.
- Lame Chantre, Manuel Quintín. 1987. *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Bogotá: Organización Nacional Indígena de Colombia.
- Laurent, Virginie. 2001. *Pueblos indígenas y espacios políticos en Colombia: motivaciones, campos de acción e impactos (1990-1998)*. Informe Final, Convocatoria Becas Nacionales, Ministerio de Cultura, República de Colombia.
- López, Luis Enrique. 1996. "No más danzas de ratones grises: sobre interculturalidad, democracia y educación," en Juan Godenzzi Alegre, ed., *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía*, pp. 23-80. Cusco: Centro de Estudios Regionales "Bartolomé de Las Casas," Serie Estudios y Debates Regionales Andinos, 93.
- Mamani Quispe, Alejandro. 1986. *Historia y cultura de Cohana*. La Paz: Hisbol/Radio San Gabriel.
- Mejía Dindicué, Luis Ángel. 1989. *Quintín Lame: la caída del coloso colombiano*. Popayán: ms.
- Nene, Yamilé y Henry Chocué. 2001. "Las luchas de Quintín Lame", *Çxayu'çe, Revista de Etnoeducación* 5, 35-37. Popayán (Programa de Educación Bilingüe, PEB-CRIC).
- Peña, Gildardo. s.f. *Biografía*. Popayán: ms.
- Peñaranda, Ricardo. 1998. *Historia del Movimiento Armado Quintín Lame*. Tesis de Maestría, Departamento de Historia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Rappaport, Joanne. 1994. *Cumbe Reborn: An Andean Ethnography of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rappaport, Joanne. 2000a. "Hacia la construcción de una historia propia," *C'ayu'ce* 4, 10-13. Popayán.
- Rappaport, Joanne. 2000b. *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Traducción de José Ramón Juvé-Martín. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Romero Loaiza, Fernando. 2003a. *El pensamiento del indígena Manuel Quintín Lame en torno de la educación y la pedagogía*. Tesis doctoral, Newport University.
- Romero Loaiza, Fernando. 2003b. "Los referentes pedagógicos y conceptuales de la obra "Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas" del indígena Manuel Quintín Lame Chantre", Ponencia presentada ante el XII Congreso Colombiano de Historia, Popayán, Cauca, agosto de 2003.
- Tello Lozano, Piedad Lucía. 1982. *Vida y lucha de Manuel Quintín Lame*. Tesis de grado, Anthropology, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Theodosiadis, Francisco. 2000. "Quintín Lame: brújula del pensamiento de resistencia autóctona del siglo XX", en María Mercedes Jaramillo, Betty Osorio y Angela Inés Robledo, eds., *Literatura y cultura: narrativa colombiana del siglo XX*, pp. 65-105. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Turner, Mark. 1997. *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*. Durham: Duke University Press.





## Manuel Quintín Lame: •sabiduría y saber escolar

Fernando Romero Loaiza\*

“En este artículo se presentan aspectos parciales de los referentes educativos y filosóficos, utilizados por el dirigente indígena Manuel Quintín Lame, en sus consideraciones sobre la educación, en el libro publicado con el nombre en “Defensa de mi Raza” elaborado en el año de 1939. Este trabajo es una adaptación del capítulo 11 del libro de investigación: “Manuel Quintín Lame el indígena ilustrado, el pensador indigenista” publicado en el año del 2005.”

### El saber pedagógico y social de las comunidades indígenas.

La determinación del objeto de la pedagogía ha traído como consecuencia una problematización de conceptos tales como saber pedagógico y conocimiento. A este respecto Bedoya (2000:51) expone que el saber técnico de la educación, cuando se conoce el arte de educar, el modo de efectuar o ejercer

\* Profesor. Facultad de Educación. Dpto. de psicopedagogía. Universidad Tecnológica de Pereira.



la educación, lo que implica una metodología de la enseñanza, una forma de organización, se entiende como la aplicación de un saber científico.

Alanís (2000) establece la siguiente diferenciación entre estos términos. El conocimiento es el producto de la acción intencionada del sujeto por saber más de los objetos que lo rodean y de los hechos y situaciones de su entorno. Conocer, es una facultad del ser humano; desde su origen etimológico, *cognocere* refiere al uso del intelecto para aprehender las características y estructura de los objetos de conocimiento. En resumen, la acción de conocer es una intención del sujeto para dirigir su interés hacia un objeto o hecho determinado. El saber en sí mismo es un conjunto de conocimientos desarrollados y acumulados en torno a un objeto de interés. Pero también el saber ayuda a explicar un proceso o un conjunto de situaciones que comparten elementos comunes; que se determinan o se complementan entre sí. El saber también es información existente en torno a un interés u objeto de estudio; referido a procesos y situaciones donde interactúan los sujetos. El saber es conocimiento lógicamente ordenado por los sujetos que lo producen; y reutilizado por los usuarios de conocimientos. Lo cual suele suceder cuando

se estudia un campo profesional o se realiza alguna actividad productiva material o intelectual.

El concepto de “*saber pedagógico*”, y “*saber social*”, comienza a emerger en Colombia, en la década de los setenta y ochenta gracias a los estudios del grupo de la Práctica Pedagógica de la Universidad de Antioquia y el Movimiento Pedagógico Colombiano que lideró la FECODE y diversas organizaciones no gubernamentales. El movimiento pedagógico de los ochenta se propuso entre otros objetivos reconsiderar la educación desde la perspectiva del quehacer del maestro. Esta tendencia de la práctica pedagógica como la denomina Gantiva (1987: 55), sostiene la recuperación del saber pedagógico entendido como la disciplina que conceptualiza, aplica y experimenta los conocimientos referidos a la enseñanza de los saberes específicos en las diferentes culturas. La noción de “*práctica pedagógica*” alude por eso al problema de la enseñanza y de las relaciones maestro-alumno.

A este respecto Díaz (1993: 136) considera que ésta perspectiva analiza desde la etnografía, las condiciones reales del aula, es decir, las condiciones precisas en las cuales se permite la expresión del saber pedagógico, e incorpora a sus prácticas el saber social, el conocimiento cultural de la lengua, de la relación con la escritura, con el saber cotidiano y el saber técnico científico. En otra perspectiva, la enseñanza no es lo que acontece en el lugar de clase, su interés se separa de lo que sucede, de lo evidente. Si se mira como acontecer, se expresan todas las connotaciones subjetivas que comportan la relación pedagógica. Si se mira como acontecimiento, los elementos no son de naturaleza empírica y relacional, sino históricos. (Ibíd., 138)

En la primera perspectiva, como señala Vogel (1999), la pregunta por la vinculación entre el saber pedagógico, unida a la pregunta por

la identidad disciplinaria de la ciencia de la pedagogía, está hoy abierta. Aún está por resolver la vieja queja de la relación entre teoría y praxis en la pedagogía. Existe poca reflexión acerca de la praxis y poco se tienen en cuenta los referentes teóricos. La propuesta para dirimir los disensos, según el autor, sería la de observar la realidad de la educación que siempre es una realidad social, *su meta es la formación de los enunciados teóricos que formulan hipótesis de leyes con ayuda de los conceptos así denominados teóricos.*" (Vogel, 1999:25)

En la segunda perspectiva, como señala Díaz (1993), citando a Zuluaga, la pedagogía se puede entender como una disciplina que designa el estatuto histórico de las modificaciones que han dado lugar a los procesos de epistemologización de la pedagogía, como una disciplina que conceptualiza, aplica y experimenta los conocimientos referentes a la enseñanza de los saberes específicos, en las diferentes culturas. En efecto, para Zuluaga hacia los años ochenta, la pedagogía era una región constituida por los diferentes objetos y elecciones temáticas producidos a propósito de la enseñanza, o como una región que consta de los objetos, conceptos, formas de enunciación y elecciones estratégicas producidos o delimitados a propósito de la institucionalización del saber. (Zuluaga, 1987:54).

En las anteriores nociones, la pedagogía como saber, es un conjunto de elementos formados por una práctica discursiva y que son in-

dispensables para la constitución de una ciencia, aunque no estén destinados a darle lugar. *Un saber es aquello de lo que se puede hablar en una práctica discursiva que así se encuentra especificada el dominio constituido por los diferentes objetos que adquirirán o no un estatuto científico* (Foucault, 1971:306). Resignificando el concepto de saber de Foucault, Zuluaga (1987) considera que el saber pedagógico está conformado por los diferentes discursos de la enseñanza entendida en sentido práctico o conceptual. Es el conjunto de conocimientos con estatuto teórico o práctico que conforman el dominio de saber institucionalizado, el cual configura la práctica educativa.

Zuluaga (1999) posteriormente es más explícita frente al concepto de saber y aclara que este término, es a menudo sinónimo de conocimiento, pero en el campo de la epistemología histórica es un concepto metodológico: *"Es decir, cumple funciones analíticas y operativas para realizar investigaciones históricas acerca del saber"* "...en su calidad de concepto metodológico el perfil del saber pedagógico está delimitado por sus funciones en el análisis, su materialidad y sus componentes; además tiene un uso en la práctica pedagógica.

Aun cuando la autora ofrece una perspectiva importante para epistemologizar la pedagogía, esta presenta a nuestro modo de ver, dificultades operativas para analizar las inserciones del saber pedagógico con el saber social, es decir, con los procesos traductivos que realiza el maestro de su cultura en el acto



pedagógico, así como las relaciones del saber de la escuela con el saber social y la cultura.

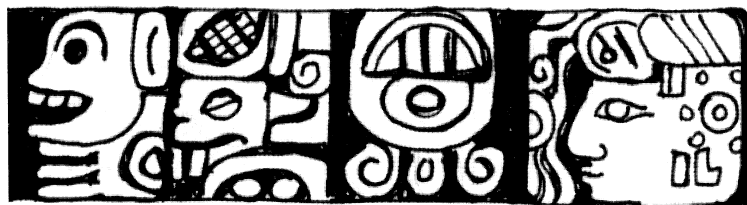
Los primeros trabajos realizados hacia los ochenta desde una perspectiva crítica gramsciana, nos ofrecen elementos de mayor potencia explicativa a este respecto. Tezanos (1982:59)<sup>1</sup> concibe el “saber pedagógico” como los diferentes modos que adopta la mediación de la apropiación social y se concreta en la práctica pedagógica institucional. Estos modos de apropiación expresan las visiones del mundo que se constituyen en una determinada totalidad social, concretadas en el saber social hegemónico. Según la autora, este saber social es considerado en términos cotidianos, como el saber enseñar, es decir, las formas de transmisión institucional del saber social. En consecuencia pertenece a un sujeto pedagógico, el maestro, quienes lo traducen, lo elaboran o resignifican. El “saber social” se entiende como la acumulación de saberes científicos y filosóficos entendidos como *la posibilidad de generar y criticar la propia concepción del mundo, a través de la elaboración crítica de lo que realmente se es, es decir, es un conocerte a ti mismo como producto del proceso histórico*. (Ibíd. Pág.,8) El saber social está constituido tanto por los saberes comunes entendidos como concepción del mundo no crítica, no coherente, incluyendo

el folclore, entendido éste como una concepción del mundo y de la vida implícita, como por los científicos.

Gramsci (1967: 64) el pensador al cual se adhiere en ese momento Tezanos, expone la cuestión en los siguientes términos. *La filosofía es un método intelectual, pero no se puede decir lo mismo de la religión y del sentido común. En realidad se puede decir que religión y sentido común ni siquiera coinciden y que la religión es un elemento separado del sentido común. Además “sentido común” es un nombre genérico, como “religión”, no existe un sentido común único, por ser producto del devenir histórico...* Más adelante expone: *...el hombre activo de la masa trabaja prácticamente pero no tiene una clara conciencia de su obra, no obstante ser este obrar un conocimiento del mundo en la medida que lo transforma. De este modo su conciencia teórica puede entrar en contradicción con su obrar* (Ibíd., Pág. 73)

De lo anterior se deduce que para Gramsci, el saber común y social no tiene el mismo status que la filosofía y la ciencia, actividades intelectuales por excelencia. Por otra parte el saber común cuando se expresa en el obrar puede entrar en contradicción con este mismo. Sin embargo, el sentido común para el autor implica el principio de causalidad, pues es una serie sucesiva de operaciones intelectuales en las cuales se identifica la causa exacta. Se presupone al igual que lo hizo la modernidad con la escuela, que a esta no acceden formulados los saberes sociales en sentido general como concepciones, cosmovisiones, prácticas, sino la filosofía y la ciencia, sin embargo Gramsci plantea la superación de esta dualidad de la siguiente manera: *...Pero la relación pedagógica no puede quedar limitada a las relaciones específicamente “escolares” mediante las cuales nuevas generaciones entran en contacto con las anteriores, de las que extraen experiencias y valores históricos superiores. Estas relaciones existen en todo el com-*





*plejo social, en los individuos entre sí, entre intelectuales y no intelectuales, gobernantes y gobernados, núcleos selectos y sus seguidores...*

*“Toda relación de hegemonía contiene una relación pedagógica...” (Ibíd., Pág. 91)*

Pero la escuela en Gramsci, instaura una separación entre ese sentido común, ese folclor, esas nociones mágicas de la naturaleza y la ciencia. Así dice Gramsci (1972: 121) *Las nociones científicas tenían por función introducir al niño en la societa rerum (sociedad de las cosas), los derechos y deberes en la vida estatal y en la sociedad civil. Las nociones científicas entraban en lucha contra la concepción mágica del mundo y de la naturaleza que el niño absorbe del ambiente impregnado de folklore (...), (...) la escuela con sus enseñanzas lucha contra el folklore, con todos sus sedimentos tradicionales de concepción del mundo para difundir una concepción más moderna..”*

Ahora bien, Romero (1992a: 50) realiza las siguientes consideraciones en torno del saber en la educación indígena, siguiendo a estos dos autores: *La conceptualización de “Ecuación bilingüe” o “Bilingüe intercultural” constituye una noción problemática dado que ella se inscribe en el marco de los conflictos sociales entre la cultura nacional y la del grupo étnico. Los choques lingüísticos y cognoscitivos son inevitables. El castellano tiende a instaurar su normatividad, un sentido de lo que es correcto o incorrecto. El saber pedagógico considerado “universal” tiende a minimizar, a desplazar, a negar las nociones contenidas en los mitos, leyendas, prácticas de salud, prácticas alimenticias. El saber tradicional es redefinido y recontextualizado por ese saber que consideran*

*la ciencia indígena como producto de una “sociedad primitiva”*

*Desde este punto de vista, se puede considerar a la educación bilingüe en una perspectiva política e ideológica. La primera dimensión de ésta perspectiva reflexiona sobre la incidencia que tiene el saber y el proceso educativo estatal en los espacios de formación de la comunidad. La segunda dimensión de ésta perspectiva, está orientada hacia revaloración de los proyectos culturales; de los proyectos de sociedad por los cuales propugnan las comunidades... (Ibíd., Pág. 51) El eje de esta dinámica – la practica pedagógica –, es el maestro, quien se apropia de ese saber social de la comunidad; y a través de la comunicación propia del “acto educativo”, lo va transformando en un saber pedagógico; en un saber con grados cada vez mayores de formalización. Sin embargo, ... Es así, que hay saberes que no hacen su ingreso a la escuela, como es el caso de los conocimientos del Thë Wala (médico tradicional), de mitos y leyendas que tienen como requisito la transmisión oral que se hace solo en determinadas circunstancias. Estos saberes tradicionales fluyen constantemente y generosamente en la interacción social (Ibíd., Pág. 51)*

El Consejo Regional Indígena del Cauca, (CRIC), desarrolla estas tesis de manera más específica. Su programa de educación Bilingüe e intercultural expone a este respecto lo siguiente, refiriéndose a su propuesta curricular de 1990. *“El documento de 1990 considera que el currículo nasa debe atender a dos aspectos: El tipo de hombre que se espera formar y (...) el conjunto de conocimientos que el niño se apropia en la escuela”: allí parece la*



*articulación entre los “saberes sociales” de la comunidad y “los pedagógicos”, que no son sino dichos saberes organizados y formalizados para la escuela. “La escuela organiza, administra, adecúa ese saber social que la comunidad nasa ha creado” (pág. 14) y de esa forma dinamiza esos saberes, tanto en el proceso de producción y selección temática con la comunidad a través de la investigación colectiva, así como en el proceso de reelaboración y devolución a la comunidad ¿Qué pasaría si la escuela (...) ?, 2002: 180)*

El saber surge en la comunicación oral y es apropiado en ella. Muchos de los saberes sobre la vida sexual, la vida afectiva, las normas de comportamiento, el desarrollo del lenguaje, los niños y las niñas lo han ido apropiando en las vivencias cotidianas, en los relatos de los ancianos, en los consejos que los mayores contaron alrededor del fogón, en las creencias y mitos que regulan la vida social. (Ibíd., Pág. 202-203)

Tezanos (1980), Romero (1992) y el CRIC (2004) aunque no son explícitos establecen las conexiones entre *el saber social y pedagógico* a través de un dispositivo denominado transposición. Esto significa que la estrategia educativa puede darse al margen del saber específico, hay que contar con toda la riqueza de la información para posibilitar en una sesión las actividades de síntesis, clasificación

y precisión de la información. (Lugo, 1995) Para Chevallard (1991:45), un contenido de saber que ha sido designado como saber a enseñar, sufre a partir de entonces un conjunto de transformaciones adaptativas que van a hacerlo apto para ocupar un lugar entre los objetos de la enseñanza. El trabajo que transforma un objeto de saber enseñar en un objeto de enseñanza, es denominado transposición didáctica.

Alzate, Gómez y Romero (1999a: 53) exponen que el maestro y el texto ponen en contacto los saberes científicos que circulan en los frentes de investigación de una disciplina científica en un momento dado de la historia. Este contacto se establece a través de dos mecanismos: La traducción que hace el maestro de ese saber en las condiciones en las cuales se desempeña, y la organización de ese saber en procedimientos didácticos. Este dispositivo teórico y fáctico es lo que se ha denominado transposición didáctica.

Ahora bien, si utilizamos los conceptos de saber iniciales de Tezanos (1980), Romero (1992) y del CRIC (2004), para analizar la educación indígena, tenemos que en ésta, está generalizada la crítica al papel desocializador que tuvo la escuela oficial y el papel aculturador de los maestros que desconocían la lengua y las tradiciones culturales, así como un proceso revalorizador del saber social y cultural de estos pueblos.

Se busca la desestructuración de la institución escolar, en lo que concierne a la fijación de tiempos y espacios para la enseñanza. Se cuestiona la figura del maestro, dueño de un saber o saberes especializados para buscar una relación más íntima entre el *saber pedagógico* y *el saber social de la comunidad*. Se considera que el saber tradicional contempla un conocimiento exacto de medioambientes ¿? particulares, especies e interacciones ecológicas. Se postula la necesidad de acudir a los ancia-



nos y líderes mayores, y la pertinencia de estos saberes en la formación y la pedagogía. (Quintín, 1939; Brownrigg, 1986; López y Velasco, 1986; Unesco, 1988; Amodio, 1989; Nates, 1991; Yule, 1995; Artunduaga, 1997; Aguirre, 1998; CRIC-PEBI, 2004).

De manera taxativa podemos señalar que en el saber social se entremezclan los saberes racionales, los saberes prácticos, los saberes pragmáticos, los saberes mágicos. (Beillerot, 1998: 99), los mitos de origen y transición. (Yule, 1996), la experiencia expresada de manera oral y en sistemas clasificatorios (Brownrigg, 1986; Nates, 1991) Se entienden estos últimos como diversos horizontes cognitivos que dan cuenta, sentido y explican el acontecer. Por ejemplo, Yule (1996) considera que el mito es el núcleo del pensamiento Nasa, pues interpreta cosas con el mismo código. El sentido del mito da sentido a lo que uno vive y sus desafíos, es la percepción de la percepción, da una visión más profunda y es inacabable.

El saber social que con más fuerza preconizan hoy las comunidades indígenas en América Latina, además de sus mitos y tradiciones, es el conocimiento que poseen sobre la naturaleza, saber pragmático y unificador muy diferente al de las ciencias naturales. Según la documentación analizada, las culturas indígenas consideran que han tenido y en parte conservan, un gran conocimiento sistematizado de los componentes de la naturaleza. Este saber sirve para organizar las actividades agrícolas, ganaderas, de cacería, pesca, etc. Los indicadores naturales sirven como orientación en muchas de ellas. Así, por ejemplo, la luna influye en la fecundación, sexualidad, tratamiento curativo de los seres, así como en las labores de corte de árboles, lavado de ropa, entre otras. Existen aves y otros indicadores naturales que anuncian la llegada de la lluvia, períodos buenos para la agricultura, la caza o la pesca y períodos

malos. Así tenemos que en cada cultura indígena hay un tiempo recomendable para la siembra, la cosecha, la poda, la caza, la tala de árboles, la castración de animales, etc. (Quintín, 1939; López y Velasco, 1986; Unesco, 1988; Nates, 1991; Yule, 1995, Artunduaga, 1997, Sisco, 1999)

Por ejemplo, en el documento “Conociendo nuestras plantas” (1991) del programa de educación bilingüe del CRIC, se dice, *Las comunidades paeces poseemos un gran conocimiento sobre la naturaleza; este conocimiento se expresa a través de la medicina tradicional, la clasificación, ordenamiento, manejo de las plantas y demás recursos naturales...* “... Desde nuestra cosmogonía, los paeces consideramos al hombre en íntima relación con la naturaleza, así se plantea en el concepto de salud: toda violación a las normas y comportamientos expresados en los mitos, sugiere un desequilibrio entre hombre y naturaleza, siendo la madre tierra el elemento principal, que sufre las consecuencias...”

En el documento *El convite Pijao* (2002) del CRIT, se dice: “para que pudieran nacer todas las plantas y los animales, los dioses que hicieron el mundo tuvieron que combinar lo frío y lo caliente, el agua con lo seco y con el sol, porque todo eso iba a ser la comida de los espíritus y luego comida de la gente, que en ese entonces no había nacido...” “...Pero desde ese tiempo ya nos estaba enseñando cómo las cosas se deben preparar de manera equilibrada...” La prepa-



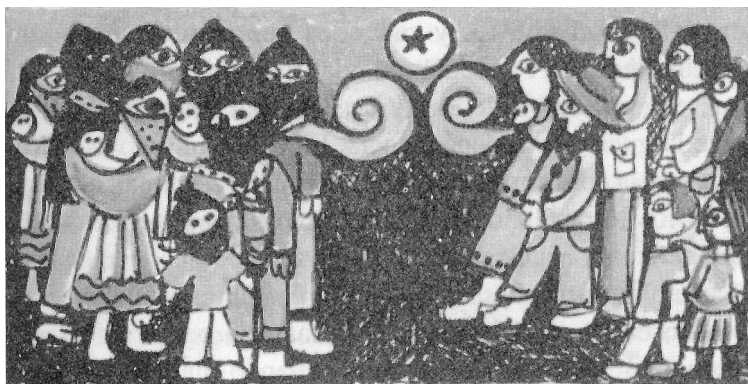
*ración de la chicha que nosotros tenemos la aprendimos de ese tiempo, y esa es la forma como deben tratarse por la gente las cosas de arriba con las de abajo* (Pág. 20)

Ahora bien, al analizar la Educación Indígena o “Propia” desde el concepto de *saber social y pedagógico*, no sólo hacemos referencia a la manera como se enseña, o exclusivamente a la transposición didáctica, incluimos las fuentes del conocimiento, es decir, las maneras como se producen los saberes específicos en la escuela, y el tipo de saber cultural que el maestro debe apropiarse para su quehacer. El saber pedagógico en ese sentido no hace referencia a la praxis, a didácticas; reflexiona sobre los modos de organizarse las interacciones con el saber de la comunidad y la naturaleza. (Kush, 1977; Tezanos, 1982; Romero, 1992; Rengifo G., 1992, Nishida, 1995; Rengifo V. 1999)

En efecto, a pesar de las diferencias, la perspectiva cognitiva en el discurso cultural y educativo Andino y Amazónico, se propone disminuir las distancias entre el sujeto y un objeto de saber colocado fuera de él. Los atributos de la comunidad están constituidos por una actitud, la disposición a interactuar en términos simétricos con las deidades, la naturaleza. Esta interacción se puede considerar no tanto en términos de objetivación sino de interpenetración, de *experiencia pura como actividad unificadora*<sup>2</sup>.

Por ejemplo, como señala Rengifo (1992: 10) para comunidades quechuas andinas y amazónicas el saber se expresa con la palabra *yachay* que significa saber pero también vivir. Esto significa, en otras palabras,<sup>3</sup> que la producción del saber no se considera como una actividad de objetivación del “conocer”, sino como un acto unificador del pensar. Aquí el conocer sería una actividad objetivadora, sistemática y el pensar un acto puro de experiencia. En efecto, Rengifo (1999: 10) considera que *el lenguaje puede -en algunos casos- expresar algo sin un referente empírico concreto a la manera de un símbolo-*. Pero, en ocasiones pronunciar una palabra es estar frente a la cosa que se enuncia, por eso hay palabras que en determinadas situaciones no se pronuncian. La palabra no es una representación de lo nominado es lo nominado. El autor considera que las palabras son una suerte de lazos sonoros que rastrean, llaman y hacen presente lo que se nombra.

Esto significa que no se está hablando de un *saber teórico* sino situacional, ni de un saber tan específico que excluya o subordine las otras cualidades del saber, o la perspectiva de la totalidad, de un *saber transmitido*, sino de un *saber corporizado* en agentes *portadores de sabiduría*<sup>4</sup>, experimentado, evidenciado. El “hacer” aquí se vuelve entonces no ejercicio de habilidad, sino vivencia que como tal, implica una relación de inmediatez emocional de las personas con su entorno.



Como señala Rengifo (1999: 11) dado que es una relación afectiva y sensitiva, no emergen bordes, ni se presentan cisuras entre las personas y su mundo. La experiencia de los sentidos es la actividad de una persona abierta al mundo del cual es parte. *Cada sentido: olfato, tacto, etc. es una ventana de conversación directa con el mundo. Es más, en la vivencia andina-amazónica cada sentido sabe, es una persona, tiene en sí facultades especiales, puede ayudar como también puede frenar la vida; puede curar como puede causar enfermedad...*



La producción del saber y su transmisión, en estos contextos culturales entonces, no sigue la cadena tradicional que va de la realidad al conocimiento y luego deviene en saber que se administra, sino como señala Kusch (1977: 54-65) apunta a determinar las cosas duraderas, a hacer crecer algo en el sujeto que se educa, a transmitir un saber referido exclusivamente al hecho puro de vivir, saber ritualizado que hace irrumpir de manera violenta lo sagrado. O como dice Nishida (1995: 56) a establecer una experiencia pura que incluye el pensar y el pensamiento.

## El saber de la naturaleza

Quintín Lame expone la idea de que “el saber” proveniente de la naturaleza es el eje del proceso de formación. Aunque el concepto empleado por el autor no es el de conocimiento, ni de enseñanza, sino el de sabiduría, una de las acepciones del saber. La naturaleza es el lugar donde se encuentra la cuna de la sabiduría, donde se encuentran todos los teoremas de la ciencia del mundo material y también la ciencia del mundo espiritual. (Enun: 11; Quintín, 1971:13). Aquí saber como señala Bellerot et al (1998:21) es pues lo que es sabido, lo que ha sido adquirido, un estado estático y una apropiación íntima. *“La proximidad con sabiduría nos recuerda que saber y conciencia de saber se superponen.*

La sabiduría aquí no es sólo una superposición de capas, también es recreación, no es explicación, pues este saber se explica por sí solo, no se enseña pues él se “muestra” a sí mismo en la escucha, en el silencio del aprender<sup>5</sup>. Al respecto, dice Rengifo (1999: 174): *Por eso un campesino no está interesado en enseñar cómo se hace una cosa. Lo que hace es mostrar el modo como lo hace. El que dialoga y el que ve la muestra no va a repetirlo en la chagra. Lo que hace es recrearlo, sintonizarlo con las circunstancias particulares de su chagra...* Lo mismo diríamos de algunos procesos personalizados entre los nasa, por ejemplo, el thë Wala, no explica, espera que el discípulo desentrañe los secretos de su arte al verlo actuar con los enfermos.

La sabiduría contiene entonces tanto el saber específico como la habilidad de disponer de él, de formar a otros. Es un saber seguro, inmutable en el tiempo, transmisible, reproducible por *aprendizaje generacional*, un saber vivenciable, con el cual se pueden establecer compromisos afectivos y dispositionales. Tiene que ver con *saber criar u dejarse criar*<sup>6</sup>, con *ayudar a que se aprenda*.<sup>7</sup>

Por ello, al considerar Quintín la naturaleza el origen no solo de nuestra existencia sino de todo conocimiento, deriva una noción del



saber, entendida como sabiduría; y de la pedagogía entendida como el conocimiento natural de esa naturaleza, en el cual la experiencia y la interpretación puede ser una de las formas de acceder a él. Como se ha dicho con estos enunciados, el autor no trata de dar una respuesta práctica a la formación, sino preguntar por el contexto en el cual se produce el acto educativo y la manera como se accede al saber de la naturaleza, esto es por medio de la experiencia, la contemplación y los oídos, los ojos, órganos de lo visible.

Para Quintín la mejor calidad de vida por parte del indígena, se ha logrado gracias a la interacción íntima que éste ha tenido con la naturaleza, lo cual ha permitido que el indio reciba las lecciones de la naturaleza, la única fuente de verdadero conocimiento. La naturaleza, es para Manuel Quintín Lame “El Libro de Dios,” o más bien, una serie de libros, una biblioteca que contiene toda la sabiduría: la verdadera filosofía, las verdaderas relaciones de amor. La belleza, orden, y sabiduría de la creación que nos asombra.

Los indígenas que viven toda su vida en el contacto con estos procesos maravillosos no pueden ayudar pero pueden aprender de ellos. La naturaleza es el verdadero educador del indígena. Por el contrario, los blancos no tienen el conocimiento natural y por consiguiente, la sabiduría está oculta para ellos. *Esto también es una verdad para aquellos inte-*

*lectuales blancos que han quemado sus pestañas en las escuelas y universidades, no sólo les hacen el contacto físico directo con la naturaleza, su actitud e intención les impiden aprender de “El jardín de Dios”. (Castillo, 1987: 55). Para Quintín, el blanco relaciona a la naturaleza como depredadora y al indígena como enemigo. Por estas razones, el verdadero conocimiento está oculto para ellos. Al contrario, los indios han recibido su sabiduría como un regalo: Nature educated me under her shade... She taught me to think how to think. (traducción libre. “La naturaleza me educó bajo su sombra... Ella me enseñó a pensar cómo pensar”. (Quintín, 1987: parr 213, en Castillo, 1987:55)*

Castillo concluye que para Quintín, el verdadero conocimiento y sabiduría, sólo pueden adquirirse en el contacto prolongado con la naturaleza, a diferencia de aquella educación llevada a cabo, en universidades y escuelas. Para él, “la educación natural” no es tanto una acumulación de saber, es una disposición a percibir el mundo, una intuición, un estado de conciencia: *or even knowledge of the right interpretation of events, but an orientation of the mind: “I rather rely on the compass that is in the sanctuary of my heart” Lame believed that he himself and his manuscript were the product of this “natural education”*. (Castillo, 1987:83)

## El saber escolar y natural de Quintín

Quintín no sólo habla de un saber general, hace referencia a un saber específico muy de acuerdo con las preocupaciones escolares de la época. Este saber escolar se concreta en dos saberes: “*el saber del plan*” y “*el saber del manual*”

Hacia 1884 y 1903 este saber escolar se organiza tanto en torno de aquellas exigencias culturales y religiosas como de los saberes

disciplinares que se han didactizado y que se organizan en un plan temporal. La escuela no sólo organiza y adecúa aquellos saberes que provienen de las ciencias sino aquellos que se inscriben en el ámbito de la producción y la cultura, estableciendo un corte con el origen social de muchos de aquellos saberes. (Ley 39 de 1903; informe del gobernador del Cauca, 1915)

El pensum, el programa, los planes de estudio constituyen el marco de las segmentaciones cognitivas y del quehacer del maestro no sólo en la administración del saber sino también en la organización temporal. Se puede decir entonces que enseñar es sinónimo de plan y segmentación como concreción del orden. Parafraseando a Comenio (2002: 49), se concibe entonces el orden como la disposición de las cosas anteriores y posteriores, superiores e inferiores, mayores y menores, semejantes y diferentes en el lugar, tiempo, número medida y peso.

El plan de estudios contempla dos segmentaciones, una temporal y una temática. La primera procura lograr el orden y la segunda adecuar el saber a los propósitos de la enseñanza. Por ejemplo, hacia 1884, la educación en el Cauca, se organizaba en las siguientes materias: Lectura, escritura, aritmética, el sistema legal de pesos y medidas, elementos de la lengua castellana, dibujo lineal, ejercicios de composición y recitación, nociones generales de higiene, geografía e historia patria, urbanidad, moral, religión y deberes del ciudadano, gimnástica y calistémica. (Sección primera, Decreto N° 166)<sup>9</sup>

Hacia 1903 en el plan de estudios para escuelas de primaria rurales se dice: Las escuelas de primaria son alternadas y de un solo sexo. En ambas la enseñanza será de seis horas diarias, distribuidas así: de siete a diez para los varones, de doce a tres para las niñas. (Ley

39 de 1903. Art. 64) En las escuelas alternadas habrá solo cinco materias para los varones, y serán: lectura, escritura, religión y aritmética. Lo mismo para las niñas, y además costura. (Art. 66) Se considera que en la instrucción primaria se deben enseñar de manera práctica las nociones elementales que habilitan para el ejercicio de la ciudadanía y preparan para el de la agricultura, la industria fabril y el comercio.

Hacia 1920 y 1921 en aquellas escuelas a las cuales asisten campesinos y algunos indígenas del Cauca, además de la educación religiosa, se hacía énfasis en asignaturas como formación cívica, la educación física, la horticultura, incluidas en el Decreto 491 de 1904 y otras como la Economía Doméstica, el Ahorro, las Labores Manuales. En algunos centros figuraba la enseñanza agrícola, la de tejidos de algodón y sombreros. (Memorias, 1920, 1921)

En un documento presentado en el *Primer Congreso Pedagógico Nacional* de 1919, se establecen las siguientes cualidades del *pensum*: El *pensum* debe ser racional, práctico y concéntrico. En la primera cualidad del *pensum* la educación es el desarrollo del niño y debe seguir la naturaleza. El *pensum* será racional si establece proporción entre el número de asignaturas y el tiempo hábil para las tareas, la categoría de los alumnos y las escuelas a las cuales se dirige. “En siglos pasados el pensum



no comprendía sino unas pocas asignaturas de mayor utilidad en la vida.” *Hoy el pensum ha cambiado totalmente de aspecto, se han multiplicado las asignaturas enseñadas en la escuela primaria...* Entonces podemos ...enseñar cada año una porción determinada de cada asignatura de manera que estudiada ya dicha parte y aprobado el curso, no se vuelva hablar sino de un modo accidental...<sup>10</sup>

Los programas y las políticas educativas para las escuelas de primaria contemplaban el envío de textos escolares los cuales eran editados en su mayoría por editoriales Lasallistas, los que no, si bien no se dice de manera explícita, estaban obligados a cumplir los compromisos adquiridos con el Concordato. Esto significa que “*el saber disciplinar*” además de organizarse en función de los planes educativos, era tamizado en función de las verdades y principios religiosos. En el capítulo III de la Ley 39 de 1903 se dice que los textos escolares serán aprobados por una junta del ministerio de educación en consonancia con los programas, aquellos textos sobre moral y religión deberán tener la aprobación previa del señor arzobispo de Bogotá.

Eran más numerosos los textos dedicados a la religión y la historia que las ciencias físicas y la química. Veamos la relación de textos para las escuelas en la provincia Camilo To-

rres del Cauca hacia 1916: 50 ejemplares de la escuela colombiana, 100 del lector colombiano, 100 de la cartilla antialcohólica, 100 del compendio de Historia Patria, 50 de la aritmética de Anzola, 400 de la cartilla de Baquero N° 2, 400 ejemplares del catecismo Astete.<sup>11</sup> Hacia 1927 al Dpto. del Cauca se envían 100 ejemplares de “La lectura sin cartilla”, 1500 ejemplares de “La escuela colombiana” N° 3, 500 ejemplares del compendio de “Historia Patria”. (Memorias del Ministerio de ...1928: 103)

Quintín en su Obra “Los pensamientos...” no hace referencia a textos específicos, sino a algunos autores, sin embargo, señala la importancia de algunas asignaturas en su formación. Guiándonos por algunos rastros que nos ofrece, podemos hacer una reconstrucción de lo que sería un plan de formación intercultural, así como determinar los referentes educativos a los cuales acude.

En efecto cuando el indígena Quintín Lame presenta sus credenciales académicas, al final de su libro, lo aclara. El autor señala los 15 libros de la naturaleza que lo han educado. En primer lugar, señala las actividades formativas que serían propias de la naturaleza: por ejemplo, el primer libro sería ver cruzar los cuatro vientos de la tierra; el segundo, contemplar la mansión de los cuatro vientos del cielo; el sexto libro, ese bello jardín de la zoología montés; el séptimo libro, oír atentamente esa charla que forman los arroyos de agua en el bosque; el décimo libro, estudiar el libro del reglamento armónico que tiene la naturaleza. (Enun: 61; Quintín, 1971: 123-124)

En segundo lugar, señala aquellos saberes que la actividad agrícola requiere y que son importantes para las comunidades y lo fueron en su formación: El undécimo libro, la agricultura y los consumidores; el decimotercero libro, la ganadería montés; El decimoterce-



ro, el libro de la higiene; el decimocuarto, el libro de la metafísica; el decimoquinto, la Ontología, por último hace referencia a la lógica.

### Los referentes de la formación lamista

|                  |                               |
|------------------|-------------------------------|
| Saber escolar    | La sabiduría de la naturaleza |
| La agricultura   | El libro de los amores        |
| Ganadería montés | El libro de la filosofía      |
| Higiene          | El libro de la literatura     |
| Metafísica       | El libro de la poesía         |
| Ontología        |                               |
| Lógica           |                               |

Fuente: Manuel Quintín lame. (1971) En defensa de mi raza

Del anterior cuadro, se puede deducir que Quintín establece dos órdenes educativos en la formación<sup>12</sup> y diversos procedimientos de acceder a él. De una parte, el saber escolar y el estudio como actividad, por la cual se puede acceder al saber escolar organizado en el plan escolar; por otra parte, la sabiduría y la contemplación por medio de los sentidos y la experiencia los medios más propicios para acceder este saber en la naturaleza. El estudio significa actividad reflexiva e intencional de develación y apropiación del saber; la contemplación *un estar ahí* para obtener un conocimiento que no afecta la dinámica, las regularidades, los equilibrios de la naturaleza pues no hay intromisión experimental, sino experiencia pura, pensar integrador.

El análisis lingüístico del Nasa Yuwe nos ofrece otras pistas para pensar la actividad del estudio y el pensar. El trabajo intelectual exige disciplina, memoria, estudiar, en el orden productivo se asemeja al trabajo en cuanto gasto de energía; pensar es una actividad propia del espíritu pero a la vez afectividad y pasión. Pensar se expresa con la palabra corazón, espíritu; estudiar significa trabajar con la cabeza. (Romero et al, 1994) Podemos inferir entonces que el pensar no deja huellas,



es volar, pero también es infusión de la vida, y estudiar es actuar, cambiar, transformar. Por lo tanto, la energética de los dos procesos es distinta, el primero es autocreativo, el segundo disipa la energía, el primero es un soplo que anima; el segundo una presión que deja huella.

Ramos y Rojas (2003<sup>9</sup>) analizan en el Nasa Yuwe la diferencia entre los dos saberes de la siguiente manera. Existen dos tipos de aprendizaje con maneras distintas para acceder al saber que cada uno exige. En primer lugar, está el *piyanxi* saber mas pragmático que se logra través una formación escolar y/o procedimental. Quien accede a este saber podrá ser un *piyasa*, es decir, un aprendiz, el que aprende, o un *âhsa*, el capacitado, que logra eficiencia; un *Thêsa*, maduro, mayor, y finalmente, un *neesnxisa*, es decir, un formado. Pero también existe el conocimiento total, referido a la naturaleza, obtenido por el *The Wala* (Médico tradicional) a partir de un sueño. Este saber es el *Ksxa 'w*, la sabiduría de la naturaleza.

Ahora bien, el saber escolar es un saber parcial como señala Beillerot (1998: 90-91), finito en palabras de Quintín, (Quintín, 1971; 14, enu. 17) puesto que no responde a nuestras necesidades de trascendencia; y la sabiduría, un saber absoluto y plural por el cual el hombre en este caso, el indígena, se relaciona con su medio. Pero este saber es infinito en cuanto es el saber del Libro de Dios y la Ciencia de Dios.<sup>13</sup> (Quintín, 1971: 14, Enu. 17)



Problematicemos entonces esta tesis con referentes de Santo Tomás quien influyó conceptualmente en Quintín y con referentes existenciales más modernos. Podemos entonces preguntarnos: ¿Pero qué es la ciencia de Dios? Lo podemos considerar en dos sentidos:

Uno, de manera escolástica. La ciencia de Dios es un saber inconmensurable, no especulativo, es el saber de todas las cosas y las esencias. (Tomás de Aquino, 1954) Leamos ahora la Suma Teológica. *En Dios hay ciencia y del modo más perfecto. Para probarlo, hay que tener presente que la diferencia entre los seres que tienen conocimiento y los que no lo tienen, estriba en que estos últimos no tienen más que su propia forma, mientras que a aquéllos les es connatural tener también la forma de otra cosa, pues la especie de lo conocido se encuentra en quien conoce. Así, resulta evidente que la naturaleza de lo que no tiene conocimiento es más reducida y limitada: en cambio, la naturaleza del que tiene conocimiento es más amplia y extensa... Porque las perfecciones que, provenientes de Dios, hay en las criaturas, en Dios están de un modo más sublime, como ya se dijo (q.4 a.2), es necesario que, cuando a Dios se le da un nombre tomado de las criaturas, el significado de dicho nombre sea despojado de todo aquello que implica la imperfección existente en la criatura. De ahí que en Dios la ciencia no sea cualidad o hábito, sino sustancia y acto puro* (Suma Teológica. 1 a. q. 14)

Dos, de manera existencial como el lugar de la experiencia pura, en cuanto ella no es solo particularidad sino universalidad, el lugar de la búsqueda porque los objetos de pensamiento, como señala Arendt (2002:201) no son cosas concretas sino verdades, contenedores de lo sabido, cosas que nos llaman al amor

como la literatura, la poesía, la filosofía. En cambio los saberes escolares son finitos, prácticos, operacionalizables, parciales, pertenecientes al mundo de los hombres blancos, realizados por obligación o necesidad, no por deseo. Quintín no los desdeña, sabe de su importancia pero sabe que sólo cosas altruistas, metafísicas, imponderables, ligeras, inoficiosas, constituyen el ámbito en el cual medra la sabiduría. Por ello los conceptos de la ciencia no tienen cabida en ese ámbito, pues quien los domine no es un sabio sino un experto. Aquí la sabiduría se asocia al saber absoluto, inconmensurable, pero también a la experiencia pura.

Si bien es un esquema dual de oposiciones, al invertirlo y considerarlo en forma de estratos, podemos hacer una lectura con referentes indígenas. Así tenemos un primer plano del saber humano, y un segundo plano del saber trascendental y las ciencias de Dios, donde está el Dios Sol, Ollò, Jehová, la virgen María. En esta segunda manera de visualizar el problema, se filtra la cosmogonía Pijao que consideraba el mundo y el saber de manera estratificada.

Veamos uno de sus mitos acerca del mundo: *En la capa más profunda siguieron viviendo dos gigantes del principio del mundo, los suspiros de los amantes donde el agua es salada. Son Locombo y Lulomoy, Lulomoy se parece en Organos, un lugar que hoy es un centro de sabiduría, allí es donde los mejores curanderos reciben su formación. En la segunda capa de agua es donde han vivido desde entonces la gente sin "rabitó", que se alimenta con las mariposas, sólo del olor de la comida y preparan los alimentos tapando las ollas con hojas de plátano las que le han abierto un hueco, por donde respiran el humo (...) En la tercera, está (...) la capa seca,*



*la que llamamos tierra, que se formó por el fuerte viento que onduló y secó la superficie de la gran Laguna... A la tercera capa pertenece también la luna. Existe un rezo que dice "Nuestra Madre luna que nos dió el manto de la noche con su fresco apacífico, noche tranquila, Madre de todo lo creado en tu corazón está mi espíritu, confío mi alma y mi noche tranquila" La cuarta capa ubicada encima de la tierra, es la de las estrellas: estas están muy relacionadas con los seres humanos. Con cada niño que nace aparece una estrella y con cada persona que muere desaparece otra... existe una quinta capa donde esta Jesús y sus apóstoles, que vinieron cuando los trajeron los apóstoles. Bien arriba está el Espíritu Santo. Y en la última capa, en la capa más alta está el Sol, el Padre Sol, que es el Dios que da vida... nos crece y nos sostiene.<sup>14</sup>*

Ahora bien, el modelo de oposiciones que emplea Quintín forma parte tanto de los sistemas clasificatorios Nasa como Coyaimas y Natagaimas. (Faust, 1986; Romero, 1995) Por ejemplo, en los Coyaima y Natagaima es de especial importancia el sistema de calor y frío. El calor equivale a la fuerza vital que proviene del sol y que se disminuye con la distancia del mismo, Las capas inferiores a la tierra seca habitada por los hombres padecen de falta de calor, lo que las hace frías. En cambio, en las capas superiores la tierra recibe más fuerza vital. Todo lo que tiene menos calor que un ser humano le extrae la fuerza vital, mientras que lo más caliente le puede descargar más calor en él. Este principio clasificatorio de opuestos se hace extensivo tanto a enfermedades como plantas. Así, las enfermedades se clasifican en frías y calientes. Plantas frías y calientes, alimentos fríos y calientes. (Faust, 1986: 85- 89)

Los referentes filosóficos a los cuales acude son claros y aquellos culturales que subyacen, han quedado explicitados. Los referentes educativos para asignaturas como la higiene y la agricultura los hallamos en diversas reglamen-

taciones. Por ejemplo, el Decreto 166 de 1884 para el estado soberano del Cauca considera en el artículo 84, que *la enseñanza de la higiene abrazará principios sobre atmosferología, cosmetología, bromatología y gimnástica. La atmosferología comprenderá el aire, su composición, su peso, sus movimientos y su influencia sobre la salud (...)* La cosmetología se ocupará de los vestidos, la materia de la que se hacen, su forma, su color, sus reglas... La bromatología comprenderá los alimentos, sus diferentes especies, su composición, su digestibilidad...

Como se deduce de este decreto las consideraciones en torno de la higiene abarcan un campo amplio de problemáticas tendientes a asegurar, por una parte la salud, y por la otra el mejoramiento de la raza. Como señala Quiceno (2003: 203-204) la consigna de higienizar la sociedad colombiana no solo es propia de la pedagogía sino de las ciencias sociales y humanas. Por lo tanto, el objetivo de la higiene no solo era producir preceptos, normas, reglas, discursos higiénicos, estos estaban ligados a observaciones detalladas sobre el cuerpo del individuo y el cuerpo de la sociedad, es decir, se enfatizaba en la higiene en un saber disciplinar de alcances sociales. A este respecto en 1939 un texto de higiene para las escuelas dice lo siguiente: (...) *la higiene comprende la protección de la salud. Abarca el estudio del medio en que vive el hombre, suelo, aire, agua; de sus costumbres en la habitación, la alimentación, el vestido y el trabajo (...)* (...) *Es una ciencia cuyo objetivo es mantener sano al hombre...* (Muñoz, 1939: 1)





No obstante, aun la importancia de este saber, dada la alta tasa de mortalidad de nuestro país en ese momento, se puede observar que hacia 1903, en la reglamentación desaparece la noción de la higiene en las escuelas de primaria y se enfatiza en la calistémica y la gimnasia, así como en los paseos higiénicos y recreativos, lo cual se propone la formación de individuos sanos de cuerpo y espíritu. (Ley 39 de 1903, art. 113 y 114)

Otra perspectiva de la higiene enfatiza en el control del cuerpo y el alma. (Noguera, 2001) A este respecto en informe al gobernador del Cauca, Maya (1915) el director general de Instrucción pública dice: *Dado que las funciones humanas se ejercen por el ser organizado en su dualidad de alma y cuerpo, es necesario que las relaciones psíquico-fisiológicas sean perfectamente regulares. De otro modo no es posible alcanzar con ventaja el grado de educación que requiere el alumno caucano, el cual es preciso formar cuadrangular de cuerpo y alma, de manera que pueda resistir a los mayores ímpetus en las luchas morales y en las físicas; que sea invencible ante las seducciones del vicio y de improbidad.*<sup>15</sup>

No sabemos si Quintín concibe el saber de la higiene como formación del cuerpo y el alma o como un saber disciplinar que

coadyuva al mejoramiento de condiciones sociales, pero lo cierto es que considera de importancia este saber.

Por otra parte, en Quintín hay cierto halo práctico, la formación de él no solo se reduce a aquellos aspectos especulativos a transcendentales, sino a los productivos; la formación debe preparar para la producción, en este caso la agrícola. A este respecto, en la ley 39 de 1903 se consideraba en su artículo 11 de la instrucción primaria, que la educación se organizaría de manera esencialmente práctica en la que se enseñen las nociones elementales, principalmente las que habilitan para el ejercicio de la ciudadanía y preparan para el de la agricultura, la industria fabril y el comercio.

Pero una formación práctica en asuntos productivos, no debe dejar de lado la formación especulativa que hace posible una mejor disposición del pensar y la argumentación, en últimas de la actividad racional. Este tipo de orientación filosófica neotomista fue reglamentada en la instrucción secundaria clásica por el Decreto número 491 de 1904, el cual consideraba que además de la formación religiosa y moral en los cursos 1° y 2° se debería enseñar la filosofía con textos de índole neotomista. Igualmente el Decreto número

229 de 1905 reglamenta este tipo de formación.

Existen otros saberes a los cuales se refiere Quintín como la escritura y la historia. Respecto a lo primero se hizo un análisis *in extenso*, en el capítulo “La formación como escriba popular...” y el capítulo del “Oficio de escribir”; respecto al segundo aspecto, el dirigente fue cauteloso; *Pues para muchos historiadores faltos de criterios, se apoyan en la ciencia enemiga de la historia.* (Enun: 56; Quintín, 1971:93-94)

En efecto un texto de historia como el Compendio de Historia de Henao y Arrubla, utilizado desde comienzos de siglo XX hasta bien entrada la década de los sesenta, no hace referencia explícita al proceso de expoliación al que son sometidos los indígenas por los españoles; por otra parte, sólo reseña a aquellos defensores de los indios como Fray Bartolomé de las Casas en un párrafo de 10 renglones. Difunde una imagen del indio como un salvaje y del español como hijo de una cultura superior y emprendedora.

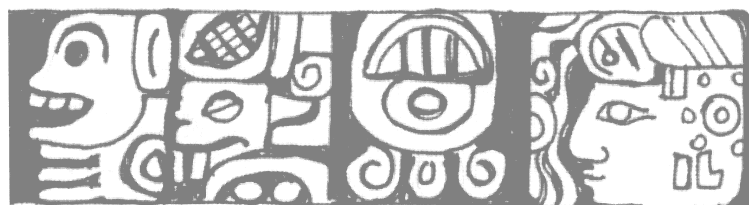
Se dice, -según Henao y Arrubla- que: los indígenas provienen de Adán y Eva quienes fueron expulsados del paraíso por desobedecer el mandato divino. (Henao y Arrubla: 1958: 21) El territorio patrio estaba ocupado en el momento de la conquista por centenares de tribus o agrupaciones de familias de salvajes. (Henao Y Arrubla, 1963: 21) *El pueblo español habla el idioma llamado castellano armonioso y rico en palabras; profesa la religión católica, apostólica y romana: sus causalidades más sobresalientes son: el valor, la constancia, el amor a su religión y a su independencia, el apego a su historia y tradiciones y*

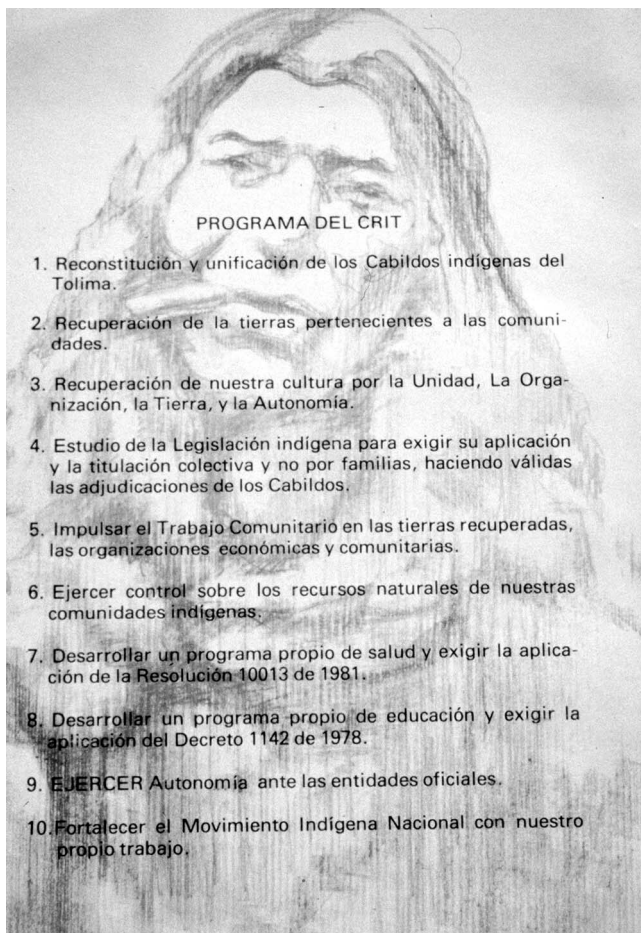
*la confianza en Dios. Cualidades estas que han sido el germen de grandes empresas y actos heroicos y temerarios.* (Ibíd., Pág. 27) *El idioma Chibcha tenía pocas palabras y aun no se sabe si sabía expresar su pensamiento por medio de signos.* (Ibíd., Pág. 47)

Ahora bien, este análisis de la formación de Quintín reseñada en el año de 1939 en su obra, introduce temáticas escolares muy de la época, pero las relaciona de manera innovadora con saberes trascendentales. Lo cierto es que la manera de pensar su formación como indígena en torno de dos referentes: los saberes escolares de la sociedad blanca y aquellos saberes naturales que devienen en sabiduría<sup>16</sup>, sí constituye una manera renovada e innovadora muy intercultural.

Sus tesis reafirman una perspectiva de educación del indígena ligada a la naturaleza, en oposición a una concepción libresca, de índole religioso fundamentalista y catequizadora. Por otra parte una preocupación por la formación filosófica, por actividades productivas, de mayor envergadura que la enseñanza de la religión, la enseñanza de la escritura con pluma sobre papel, y la enseñanza de las cuatro operaciones que primaba en las escuelas rurales. En efecto, la obra por excelencia fue el catecismo del Padre Gaspar Astete que se generalizó desde el siglo XVII en la América Española. Dividido en cuatro partes: el Credo, el Padre nuestro, los Mandamientos y los Sacramentos. Este manual sintetizaba los conocimientos esenciales de la doctrina cristiana.

Esta crítica que realiza Quintín a la formación asociada al uso del libro, no solo fue llevada a cabo por la escuela nueva en cabeza





de Agustín Nieto Caballero hacia los años treinta, también fue realizada por miembros del Ministerio de Instrucción Pública hacia 1906. Decía Borrero, director de Instrucción Pública del Cauca. *Faltan en absoluto cuadros murales para el estudio de las Ciencias Naturales y de la Historia Sagrada, tan útiles en las escuelas, porque con la explicación que sobre ellos dan los maestros aprenden los niños en una hora más de lo que aprendieron en un mes de estudio de memoria de un libro; con la circunstancia de que aquello que de este modo aprenden lo olvidan fácilmente en tanto que lo aprendido de manera objetiva se les graba de un modo imperecedero (...) (...) Bien quisiera yo que se proscribieran en absoluto los textos, con las dos únicas excepciones de los de lectura y Religión, porque está perfectamente demostrado que el uso de ellos como fin (que es frecuente) y no como medio (que sería lo conveniente) es*

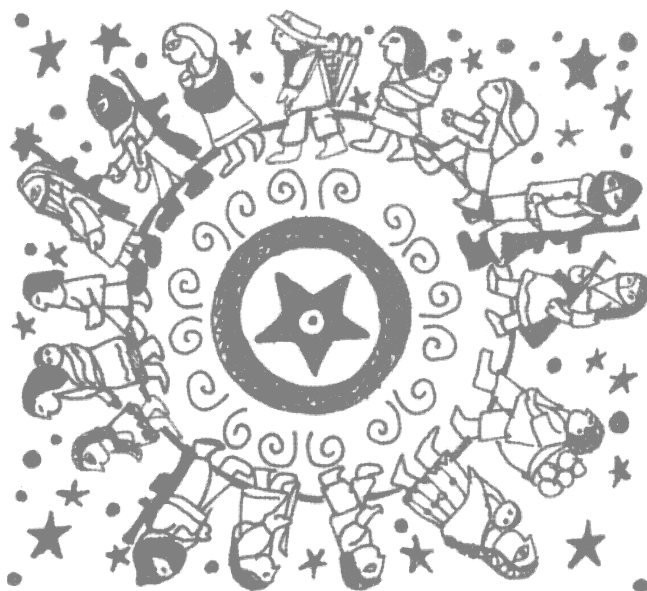
*antipedagógico y de pésimo resultado en el aprendizaje de los niños y en el desarrollo de sus facultades intelectuales.*<sup>17</sup>

El mayor aporte de Quintín, a nuestro modo de ver, está en la manera como piensa la educación y la producción del saber. Como se ha señalado, para Quintín lame el acto educativo se resume en la experiencia y la interpretación, como los diferentes modos que adopta la apropiación del saber social. Constituyen, como diría Zuluaga (1987), el conjunto de procedimientos con estatuto teórico o práctico que conforman el dominio del saber que configura la práctica educativa. Pero esta no se realiza de manera pasiva, la naturaleza interviene en esta experiencia de manera activa, pues ésta emplea con el indígena aquellos procedimientos que ha empleado para educar a los seres vivos:

Porque la Naturaleza me ha educado, como educó las aves del bosque solitario, que allí entonan sus melodiosos cantos y se preparan para construir sabiamente sus casuchitas, sin maestro. (Quintín, 1987:16)

Encuentra el hombre el nido del cóndor tan bien preparado; encuentra la casuchita de varias aves tan bien construidas; encuentra una colmena de abejas, con un centinela en la puerta, y así, armónicamente, se ve arreglado todo. Pues la Naturaleza tiene sus armoniosos cantos enseñados a los que vienen educados por generaciones, y no por maestros, como ha aprendido a leer y escribir el blanco, enemigo del indio. (Quintín, 1987: 33)

Esa Naturaleza que enseñó a cantar al pájaro y a construir su nido y a conocer los graneros para poder vivir, graneros que la misma Naturaleza cultiva; la misma Naturaleza tiene sus cantinas donde van todos esos tunantes a sellar sus labios y a apoderarse de los frutos y de los perfumes, mientras, cruza el aire, que es el dueño de ellos. (Quintín, 1987:33)



## Notas

- 1 En un artículo del 2001, Tezanos abandona la perspectiva gramsciana y asume la de Foucault.
- 2 Término empleado por Nishida (1995)
- 3 Estamos utilizando aquí la perspectiva existencial de Nishida (1995) para analizar el problema del saber en las comunidades indígenas
- 4 El shaman, el Thë Wala, el curandero, el maestro indígena.
- 5 Es común decir en Nasa Yute, *“síéntese aquí y calle para que escuche”*. En otras palabras diríamos que el silencio es esencial en este acto educativo.
- 6 Rengifo (1999: 174)
- 7 Entrevista Ramos (2002)
- 8 “Trad. Libre: “Nunca es un conocimiento que proviene de la interpretación correcta de eventos, proviene de la orientación de la mente: “Yo prefiero confiar en el compás que está en el santuario de mi corazón”. Quintín creía que él y su manuscrito eran el producto de esta educación “natural”.
- 9 Decreto número 166 de 21 de septiembre de 1884.
- 10 El Primer Congreso Pedagógico Nacional de Colombia. (1919: 164-165)
- 11 Informe presentado a la Gobernación del Departamento del Cauca por el Director General de Instrucción Pública. (1916) Popayán. Imprenta del Dpto. Pág 7
- 12 La bibliografía moderna habla de interculturalidad, es decir, de formación en el marco de la diversidad cultural y cognitiva.
- 13 Este enunciado plantea un problema interesante desde el punto de vista histórico. En primer lugar Quintín hace una lectura analítica del tema la ciencia de Dios en la Suma Teológica. En segundo lugar, surgen inquietudes sobre la forma como la leyó. En Latín?, en español?, se la leyó su amigo el arzobispo de Ibagué?
- 14 *El convite Pijao* (2002) Bogotá: Ediciones turdakke. CRIT/ ALMACIGA/ WATU. Pág. 17-18.
- 15 Maya, Tomas (1915). Circular numero 49. Informe del Gobernador del Cauca a la Asamblea Departamental. Popayán Imprenta del Departamento. Pág 9
- 16 Se puede considerar que este es el primer referente en el país de una educación intercultural.
- 17 Ernesto Borrero. (1906) Informe del Director de Instrucción Pública del Cauca. Popayán: Imprenta Departamental. Pág. 11-12.

## Bibliografía de referencia

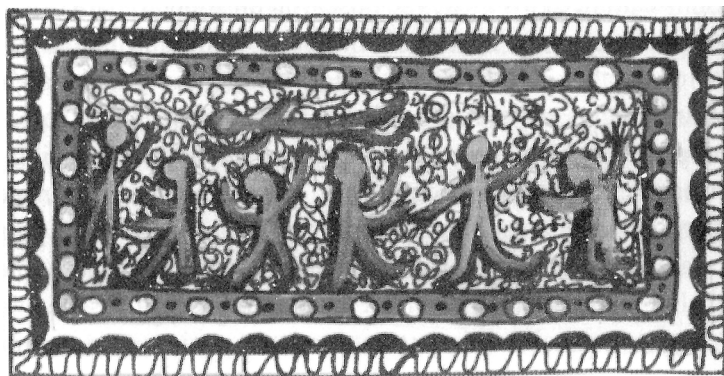
### 1. Publicaciones de la Obra los pensamientos... de Manuel Quintín Lame.

- QUINTIN LAME, Manuel. (1971) *En defensa de mi raza*. Bogotá: La Rosca/Editextos.
- QUINTIN LAME, Manuel. (1973) *Las luchas del indio que bajo de la montaña al valle de la civilización*. Bogotá: Comité de Defensa del Indio.
- QUINTIN LAME, Manuel. (SF 197...) *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Bogotá: Funcol.
- QUINTIN LAME, Manuel. (1987) *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Bogotá: Organización Nacional Indígena de Colombia.
- QUINTIN LAME, Manuel. (2004) *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Popayán: Universidad del cauca.

### 2. Textos escolares, Libros pedagógicos e históricos. 1880-1970.

- Biblioteca de autores españoles*. (1920) Tomo Sexagésimo Quinto. Madrid.: Librería y Casa Editorial Hernando (S.A)
- BOTERO RAMOS, E (1952) *Apuntes de Metafísica*. Medellín: Editorial Bedout.
- BRUÑO, G.M. (1920) *Zoología descriptiva*.. Paris: Tours, Impr. De Mame.
- BRUÑO, G. M. (1950) *Lecciones de lengua Castellana*. Medellín: Editorial Bedout.
- CABRERA, A. M. (1897) *Escritura moderna, Cartilla de lectura y escritura*. Bogotá: Tipografía salesiana.
- CARRASQUILA, José Maria. (1914) *Lecciones de metafísica y ética*. Bogotá: Imprenta de la Luz.
- CARTILLA CHARRY. Libro 2ª (1940) Bogotá. Editorial Voluntad
- DECROLY; BOON, G. (1950) *Iniciación general al método Decroly*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Del CASTILLO y OROZCO, Eugenio. (1877) *Vocabulario Paez-Castellano*. Collection linguistique Americaine. Vol 2. Paris : Maisoneuve I C Editores.

- EMILIANI VELEZ, Roberto (1927) *Comentarios a los concordatos celebrados entre su santidad Leo XIII y el gobierno de Colombia en los años de 1887 y 1892 y reforma de 1924*. Segunda edición. Bogotá: Editorial Santafe.
- DEWEY, John. (1945) *Experiencia y educación*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- DEWEY, John. (1950) *Las escuelas del mañana*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- FARIA, Daniel. (1949) *Lógica y metafísica. Curso de filosofía*. Tomo II. Bogotá: Librería Voluntad.
- FARIA, Daniel. (1956) *Sinopsis de biología*. Tercera Ed. Medellín: Editorial Bedout.
- FINDLAY, J. J. (1928) *La escuela*. Barcelona: Editorial Provenza.
- GARCIA Julio cesar (1966) *Curso superior de historia de Colombia*. Bogotá: Editorial Voluntad.
- GARCIA RICO, Francisco. (1889) *Muestras de escritura*. Bogotá: Li. de Villaveces.
- GUMILLA, Joseph (1791) *Historia natural civil y geográfica de las naciones situadas en la riveras del Río Orinoco*. Facsímil, publicado en 1984 por Carvajal S.A.
- HEANO, María Jesús; ARRUBLA, Gerardo. (1958) *Compendio de la historia de Colombia*. Vigésima novena Edición. Bogota: Librería Voluntad, Ltda.
- IREGUI, Antonio José (1930) *Fundamentos científicos de una reforma docente en Colombia*. Bogotá: Editorial la Crónica..
- JIMENEZ LOPEZ, Miguel (1920) Algunos signos de degeneración colectiva en Colombia. En: *Los problemas de la raza en Colombia*. Segundo Volumen de la Biblioteca Cultura. Bogotá. p.p. 6-89.
- LAGLEBERT, J. (1924) *Historia natural*. Paris: Librería de g. Bouret.
- LOBOS ARDAYA, Fabian. (1930) *Lecciones de peritación caligráfica*. Chile: Imprenta Nascimento.
- LÓPEZ DE MESA, Luis. (1920) III conferencia. En: *Los problemas de la raza en Colombia*. Segundo Volumen de la Biblioteca Cultura. Bogotá. p.p. 110-149.
- MALLART y CUTO, José (1925) *La educación activa*. Barcelona: Editorial Labor.
- MENDOZA VELEZ, Jorge. (1953) *Gobernantes de la Nueva Granada*. Bogotá: Editorial Minerva.



- MARIÑO PINTO, Enrique. (1918) *Manual De derecho civil colombiano: para uso de los agricultores del país*. Bogotá: Casa Editorial de la Republica..
- MESSER, August (1927) *Fundamentos filosóficos de la pedagogía* Barcelona: Editorial labor.
- METODO PALMER DE CALIGRAFIA COMERCIAL. (1949) New Cork: A. N Palmer Company.
- MUÑOZ, Aurentino. (1939) *Tratado elemental de higiene para la educación publica*. Bogotá Editorial Minerva.
- OCTAVIO, Alejandro. (1964) *Biología animal*. Medellín: Editorial Bedout.
- OTERO DURAN, José Joaquín. (1915) *Nociones de pedagogía Cristiana y guía para la enseñanza del catecismo*. Bogotá: Ministerio de instrucción publica.
- OTERO, José María (1962) *La escuela de primeras letras y la cultura popular española en Popayán*. Popayán: Talleres Editoriales del Departamento.
- PALAU Lisímaco (1898) *El abogado en casa*. Octava Edición aumentada. Bogotá: Imprenta de Medardo Rivas.
- PALAU Lisímaco (1914) *El abogado en casa*. Quinta edición. Bogotá: Librería Colombiana.
- Programas de ensayo para las escuelas primarias. (1933) Bogotá: Imprenta Nacional..
- QUIJANO OTERO, J. (1883) *Compendio de la historia patria*. Bogotá: imprenta de Medardo Rivas.
- QUINTANA Evangelista (1938) *Alegría de leer. Libro primero*. Cuadragésima sexta Edición. Bogotá Asociación Nacional de Profesores.
- QUINTANA Evangelista (1938) *Alegría de leer. Libro Tercero*. Décima Edición. Bogotá Asociación Nacional de Profesores.
- QUINTANA Evangelista (1938) *Alegría de leer. Libro cuarto*. Vigésima novena Edición. Bogotá Asociación Nacional de Profesores.
- Relaciones interesantes y datos históricos sobre las misiones católicas del Caquetá y Putumayo*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1924.
- RESTREPO HERNANDEZ, Julián. (1907) *Leciones de lógica*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- RESTREPO, MEJIA, Martín; RESTREPO, MEJIA, Luis. (1905) *Elementos de pedagogía*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- RESTREPO, MEJIA, Martín. (1914) *La escuela Colombiana*. Libro 3ª. Bogotá: Imprenta Nacional.
- RESTREPO, José Jesús. (1911) *Guia practica elemental para la cría y explotación de los animales domésticos*. Manizales: Imp. de La Idea..
- ROSA, Andrés. (1961) *Lógica y ontología*. Tomo I. Medellín: Editorial Bedout.
- RUANO, Jesús María. (1958) *Lecciones de literatura preceptiva*. Décima edición. Bogotá: Librería Voluntad.
- SAENZ, Jesús. (1956) *Curso de filosofía Neo-escolástica*. Tomo II. Medellín: Editorial Bedout.
- SAENS, Leticia (1911) *Tratado de higiene pública*. Quito: T de l E. De Artes y Oficios.
- SANTAMARIA, Eustacio. (1872) *Primer libro para el aprendizaje combinado de dibujo, la escritura. y la lectura*. Havre: Lemale

### 3. Documentos del CRIC y los Nasa

- Aprender a leer es luchar* (cartilla) (197...?). Popayán: CRIC. 52 p.p.
- BOLAÑOS, Graciela. (1999) *Proyecto educativo comunitario. PEC*. En: C'hayuce. N° 3. Popayán: CRIC, p.15-20.
- Cartilla de legislación Indígena*. (1988) Tercera Edición. Cali: CRIC.
- COLOMBRES, Adolfo. (compi.) (1977) *Hacia la autogestión indígena*, (Documentos) Ecuador: Ediciones El Sol.
- Congresos CRIC*. (2002) (Cd-Rom) Conmemoración de los 31 años del CRIC, Bogotá: Diseño y elaboración Polimorfo/ Alejandro López, Pedro Pablo Tattay.
- Controversia*. N° 91-92. (1980) (documentos) Bogotá: CINEP. 260 p.p.
- Cultura y salud. Parte I, Parte II*. (1989) Popayán: CRIC
- GUIA PARA LA UTILIZACIÓN DE LA CARTILLA DE APRESTAMIENTO. (198?) Popayán: Programa de educación bilingüe/Universidad del Cauca. 22 p.p.
- GUIRAUD, Pierre. (1997) *La semántica*. 2 Edición. Colombia: Fondo de Cultura Económica.
- Hacia la construcción de una historia propia*. (2000) En: C'hayus'e. N° 4. Popayán: CRIC. P. 10-13
- Hacia la consolidación de un sistema de educación propia intercultural y bilingüe*. (2002) Consejo Regional Indígena del Cauca. (CRIC): Popayán.
- Historia del CRIC* (1990) Popayán: CRIC/Programa de capacitación.
- Nuestra experiencia educativa*. (1987) Cauca: CRIC..
- Nuestras luchas de ayer y de hoy*. (1983) Cauca. CRIC..
- OSORIO GARCES, Carlos Enrique. (1994) *La terquedad de la cultura*. En: *Paeces por Paeces*. ICBF/CORFAS/ALCALDIA MUNICIPAL DE BELALCALZAR PAEZ. Editado por el Banco de la República, p.p. 19-20.

*Plataforma política*. (1978). Cauca: CRIC.

*¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia*. (2004) Bogotá / CRIC/Terres de Hommes..

RAMOS, Abelardo; RAPPAPORT, Joanne. (2003) Juan Tama Weixa "Historia de Juan Tama": Una lectura del título de Vitoncò. En: *CXhayu'ce*, N° 7-8, pags. 36-45

RAMOS, Abelardo; ROJAS, TULIO (2003) *Educación Escolar, vida comunitaria y uso de lenguas: reflexiones sobre el proceso en el pueblo Nasa* (Páez) (ponencia) 51 Congreso internacional de Americanistas. Santiago de Chile, 14-18 de julio.

*Revista de etnoeducación. C'hayus'e*. N° 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8. Popayán: CRIT..

ROMERO L, Fernando, et al. (1994) *El niño Nasa una semilla que la tierra ha hecho florecer. El desarrollo psicosocial*. (Documento) Popayán: PEB/ CRIT

SISCO, Manuel; YULE, Marcos. *La naturaleza como casa y semilla*. En: *C'ayu'ce*. N° 2. CRIC: Popayán, 1997, páginas 16-19.

TOMBE, Andrés Antonio. (2000) Manuel Quintín Lame. En: *C'hayus'e*. N° 4. Popayán: CRIC. p. 44

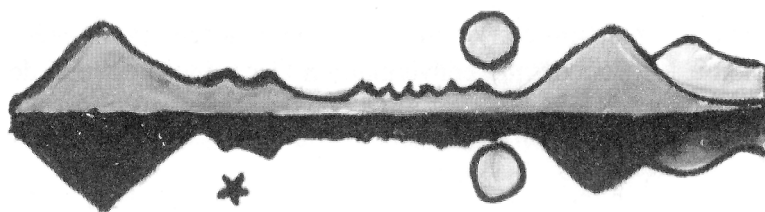
YULE, Marcos (1994) *El origen de la tierra y el hombre*. En: *Paeces por Paeces*. ICBF/CORFAS/ALCALDIA MUNICIPAL DE BELALCALZAR PAEZ. Editado por el Banco de la República, p.p. 21-26.

YULE YATACUE, Marcos. (1998) *Nasa üus yahrt'n u'hun'i*. Bogotá: PEBIN: Proyecto Nasa Toribio.

### 4. Documentos del CRIT y los Pijao.

EL CONVITE PIJAO. UN CAMINO UNA ESPERANZA. (2002) Bogotá: ONIC/CRIT/ALMACIGA/WATU.

FAUST, Franz. *El sistema médico ente los Coyaimas y Natagaimas*. (1986) hohenschäftlarn





HERNADEZ, Diego; RINCON G., Hugo. (s.f.) *Prácticas productivas*. Ibagué: CRIT

NUESTRO MITOS. (1995) Comité de educación del CRIT. Ibagué: CRIT

RESGUARDO INDIGENA. CHENCHE, SCORRO, LOS GUAYABOS. MUNICIPIO DE COYAIMA. (2001) Ibagué: CRIT

RESGUARDO INDIGENA. LOMAS DE HILARCO. MUNICIPIO DE COYAIMA. (2001) Ibagué: CRIT

## 5. Bibliografía general

ARENDT, Hannah. (2002) *La vida del espíritu*. México: editorial Paidós

ARISTOTELES. (1984) *Gran Ética*. España: SARPE, S.A.

ABRAM, Matías. (1987) Problemas y perspectivas de la educación bilingüe en el Ecuador. En: *Pueblos indígenas y educación*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala, pp. 5-37.

AGUIRRE, LICHT, Daniel (1988) ¿Etnoeducación Etnoacción?. En: *Memorias del primer congreso universitario de Etnoeducación*. La Guajira: ICFES/ MEN/Universidad, pp. 51-60.

ALANIS, HUERTA, Antonio. (2000) Conocer, saber y hacer. *Revista digital de educación y nuevas tecnologías*. Contexto educativo. N° abril. <http://contexto-educativo.com.ar/2000/4/nota-5.htm>

ALZATE. P, María Victoria; GÓMEZ. M, Miguel Angel; ROMERO. L, Fernando. (1999a) *Textos escolares y representaciones sociales de la familia. I. Definiciones, dimensiones y campos de investigación*. Santafé de Bogotá: Universidad Tecnológica de Pereira/COLCIENCIAS

ALANIS, HUERTA, Antonio. (2000) Conocer, saber y hacer. *Revista digital de educación y nuevas tecnologías*. Contexto educativo. N° abril. <http://contexto-educativo.com.ar/2000/4/nota-5.htm>

AMODIO, Emanuele. (1989) Escuelas como espadas. En: AMODIO, Emanuele. (Compilador) *Educación, escuelas y culturas indígenas de América Latina*. Ediciones Quito: Abya-Yala, pp. 5-23.

ARTUNDUAGA, Luis Alberto (1997) *La etnoeducación: una dimensión de trabajo para la educación en comunidades indígenas de Colombia*. En: Revista Iberoamericana de educación. N° 13. Educación bilingüe. Biblioteca virtual.

[http://www.campus-oei.org/revista/frame\\_anteriores.htm](http://www.campus-oei.org/revista/frame_anteriores.htm)

BEDOYA M, José Ivan (2000) Epistemología y pedagogía. Bogotá: ECOE Ediciones.

BEILLEROT, Jacky; BLANCHARD-LAVILLE, Claudine; MOSCONI, Nicole. (1998a) *Saber y relación con el saber*. Argentina: Paidós Educador.

BEILLEROT, Jacky; (1998b) La formación de formadores., Buenos Aires. Ediciones novedades educativas.

BODNAR, Yolanda. (1992). La constitución y la etnoeducación: ¿Una paradoja?. En: *Educación y cultura*. N° 27. Estado, educación y grupos étnicos. p.p. 20-23.

BROWNRIGG, Leslie Ann. (1986) *Al futuro desde la experiencia*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

CHARTIER, Roger (1996) *El mundo como representación*. España: Editorial Gedisa.

CHEVALLARD, Yves. (1991) *La transposición didáctica*. Argentina. Aique grupo Editor.

COMENIO, Juan Amós. (2002) *Didáctica magna*. México: Editorial Porrúa.

COMUNIDAD, ESCUELA Y CURRÍCULO. (1988): Santiago de Chile: UNESCO/CEREALC..

De AQUINO, Tomas. (1954) *Sobre el Ente y la Esencia*. 8ª ed., trad. de Manuel Fuentes Benot, Buenos Aires: Aguilar,

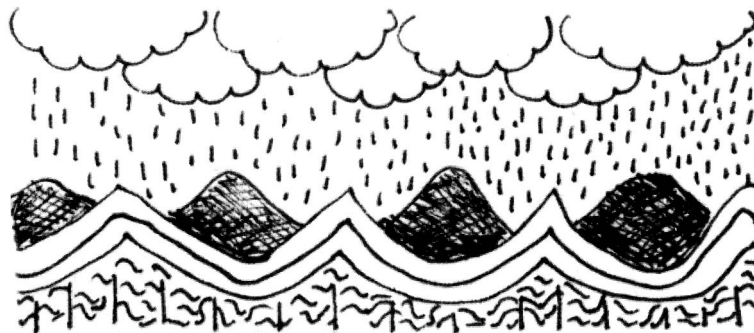
De AQUINO, Tomas *Summa Theologica*. Versión electrónica en español e inglés. Bajado en Agosto del 2004. [www.newavent.org/summa](http://www.newavent.org/summa). Versión facsimilar en latín y en francés. Bajado en Agosto del 2004. [www.dominicos.org/biblioteca/suma](http://www.dominicos.org/biblioteca/suma). Suma Teológica (2003) Edición facsimilar bilingüe a cargo del Instituto Universitario Santo. Enrique Alarcón – Società CAEL, de la edición latina (*Corpus Thomisticum*). Universidad de Navarra.

De AQUINO, Tomas (2000) Tratado de la Ley. Tratado de la justicia. Gobierno de los príncipes. México: Editorial Porrúa.

De TEZANOS, Aracelly. (1982) Notas para una reflexión crítica sobre pedagogía. En: *Reflexión educativa*. Cuadernos N°1. Bogotá: CEPECS, p.p. 55-72.

De TEZANOS, Aracelly. (2001) Constructivismo un largo y dificultoso camino desde la investigación al aula de clase. En: *Cognición, lenguaje y*

- educación. *Revista Educación y Pedagogía*, N° 31. p.p. 31-41
- DIAZ VILLA, Mario. (1993) *El campo intelectual de la educación en Colombia*. Cali: Universidad del Valle
- FOUCAULT, Michael (1985) *La arqueología del saber*: México: Siglo XXI editores.
- GANTIVA SILVA, JORGE. (1987) El movimiento pedagógico en Colombia. En: *Educación y cultura*. N° 12, p.p. 52-59.
- GRAMSCI, Antonio. (1972) *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos aires: Ediciones Nueva Visión.
- GRAMSCI, Antonio. (1989) *La formación de los intelectuales*. México: Editorial Grijalbo.
- ¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia. (2004) Bogotá / CRIC/Terres de Hommes..
- LOPEZ, Gerardo y VELASCO, Sergio. (1986) *Aportaciones indias a la educación*. México: UNAM..
- LUGO, Héctor Manuel. (1995) La educación ambiental como alternativa pedagógica. En: *Serie documentos especiales*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, p.p. 39-67.
- NATES CRUZ, Beatriz del Socorro. (1991) *Maíz: Fuente de vida*” Implicaciones socio-culturales del maíz en una comunidad Páez. Tesis de grado presentada como requisito parcial para optar al título de Antropóloga. Programa de Antropología. Universidad del Cauca, Popayán.
- NISHIDA, Kitaro. (1995) *Indagación del bien*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- NOGUERA, Carlos Ernesto. (2001) Los manuales de higiene en Colombia.: Instrucciones para civilizar al pueblo. EN: OSEMBACH, Gabriela; SOMOZA, Miguel. *Los manuales escolares como fuente para la historia de la educación en América Latina*. Madrid: UNED. p.p. 179-192
- RENGIFO VASQUEZ, Grinoldo (1992). Educación en Occidente moderno y en la cultura Andina. En: ¿Desarrollo o descolonización en los Andes?. Peru: PRATEC.
- RENGIFO VASQUEZ, Grinoldo (1998). Hacemos así, así. En: *Regeneración de saberes en los Andes*. Quito: Abya-Yala, p.p.. 77-98.
- RENGIFO, Grimaldo (1999) Escuela, saber andino Amazónico e interculturalidad. En: *Niños y aprendizaje en los Andes*. Quito: Abya-Yala, p. p. 1-22
- ROMERO L, Fernando, et al. (1987) Educación popular y saber. En: *Relecturas*. N° 5. Medellín: IPC, p.p. 34-38.
- ROMERO L, Fernando, et al. (1992a) *La educación bilingüe*. (Artículo) La Piragua. Revista Latinoamérica de educación y política. Valparaíso, Chile, p.p. 49- 50
- VOGEL, PETER. (1999) Propuesta para un modelo de formas de saber pedagógicas. En: *Educación*. Vol. 60. Tübingen: Instituto de colaboración científica, p.p.19-31.
- YULE, Marcos (1994) El origen de la tierra y el hombre. En: *Paeces por Paeces*. ICBF/CORFAS/ALCALDIA MUNICIPAL DE BELALCALZAR PAEZ. Editado por el Banco de la República, p.p. 21-26.
- YULE YATACUE, Marcos. (1998) *Nasa iius yaht'n u'hun'i*. Bogotá: PEBIN: Proyecto Nasa Toribio.
- ZULUAGA, Olga Lucia. (1987) *Pedagogía e historia*. Bogotá: Ediciones Foro Nacional por Colombia..
- ZULUAGA, Olga Lucia. (1999) El saber pedagógico: experiencias y conceptualizaciones. En: ECHEVERRI SANCHES, Jesús Alberto. *Encuentros pedagógicos transculturales*. Medellín: universidad de Antioquia, p.p. 81-88





## La bola que rodó en el desierto \*

Manuel Quintín Lame

Esa bola que rodó y pasó por en medio del ganado feroz que tiene la naturaleza en el desierto debajo de ásperas montañas rompió el tanque de veneno mental de la Corte Suprema de Justicia, Sala de Casación Criminal Colombiana. Era el indígena que había descubierto las creaciones titánicas de sus antepasados que vivieron en palacios, y desafiaron a los siglos. Pero yo era un perro que estaba encadenado por mis verdugos esbirros, y que ladraba pero no podía morder en la casa de la injusticia, ciudad de Popayán, capital del Cauca.

### El contrabando antijurídico

A mi se me sindicó de siete (7) delitos: homicidio, no pago de impuestos, etc. Pero subí las gradas a sentarme al “banco” de los acusados, no como la ovejita que sube al matadero y da su trémulo balido. Yo di el grito: aquí está sentado el inocente Abel y en ese momento una voz interior me indicó cómo había de destruir las murallas de la falsedad construidas por los hombres que juraron fal-

samente ante Dios y que después intentaron quitarme la vida material a bala, pero no les sirvió el arma, después nombraron una comisión de tres hombres nacidos y criados en Ortega, Tolima; pero fueron tres cobardes que en su nombre llamaron a la señora Saturia Bonilla, la esposa mía, dándole un machete para que me descogotara quitándome la cabeza, recibiendo la suma de cinco mil (5.000) pesos oro que los dio el oligarca rico archimillonario Bernardo Lozano Bahamón, unido con los perjurios descendientes de los que llegaron el día 12 de Octubre de 1492.

Los grandes hombres que llegaron el día 12 de Octubre de 1492 y se apoderaron de nuestra propiedad inamovible eran unos rateros que estaban pagando sus hechos en las cárceles o castillos de España, y por Decreto ordenó el Rey de España que vinieran a pagar el resto de su condena en el destierro. El monarca los mandó fue a servir a Reyes indígenas y vinieron fue a matar y a asesinar a todos los Reyes indígenas.

\* Publicado en Manuel Quintín Lame, 1973. *Las Luchas del indio que bajó de la montaña al valle de la “civilización”*, selección, arreglo y notas de Gonzalo Castillo Cárdenas. Bogotá: Comité de Defensa del Indio.



Llevamos más de quinientos años de sufrimiento en medio del hambre, de la tristeza, de la persecución de blanco a la propiedad indígena, porque desde el 12 de Octubre de 1492, quedó perseguida la cultivación agrícola industrial de nuestra Raza Indígena. Pero aquella “Bola” que recusó los Tribunales rompió el tanque del veneno mental, comenzando por romper la acción Jurídica del Poder Judicial. Hoy hago resonar en mi obra el pensamiento indígena, porque así tenía que aparecer en medio de la calumnia, del robo, del hurto, del engaño, de la documentación falsa. Al principio se abrieron por mí Escuelas Indígenas en las veredas de Ortega, pero luego estas fueron incendiadas por los blancos. El Personero José Galvis, el Alcalde Álvaro Guzmán, la Policía de Ortega, todos estuvieron a orden de los ladrones: Alcaldes, Jueces Municipales, Jueces ordinarios, el Tribunal del Trabajo, el Tribunal del Poder Judicial y la Gobernación del Tolima. Yo apelé ante la Corte Suprema de Justicia Sala de Casación Criminal colombiana, pero esta malvada Corte Colombiana Sala de Casación Criminal amparó 23 delitos Criminales: 1º. Denegación de Justicia al Cabildo de Indígenas de la Tribu de los Grandes Resguardos de Ortega y parte del Chaparral, Departamento del Tolima, 2º Delito de Concusión, 3º Abuso de autoridad y usurpación de funciones públicas, 4º Delitos de los abogados o apoderados contra los indígenas y falsedad de documentos. 5º Delito contra nuestra Economía,

industria y comercio. 6º Delito contra el sufragio y la libertad, etc.

El señor Álvarez Guzmán Alcalde Municipal de Ortega, dio órdenes que me quemaran las tres casas grandes del caserío de Llanogrande. Una era la Escuela de varones, otra era Escuela de niñas. Esto sucedió después de un violento ataque y abaleo que hicieron contra mi persona siendo víctimas de muerte algunos indígenas de los asaltos y atropellamientos cometidos por los partidos politiqueros Liberales y Conservadores tradicionales, contra la Raza de Huestes indígenas de la tierra Guananí.

Esa negativa de permitir la educación de la Raza Indígena, condenada a permanecer en el analfabetismo y la ignorancia, para que tuvieran que arrodillarse los indios para saludar a un blanco.

Yo soy el indígena que fue educado en las selvas por medio de la “Voz del Silencio”, allá en la casa del tesoro de los humildes donde me eduqué para la defensa del indiecito ante las calumnias de mis enemigos blancos unidos con los Jueces, Magistrados y Ministros Colombianos, los que cruzaron el dedo y juraron falsamente ante Dios, para luego negarle a la Tribu Indígena la educación, la justicia y la verdad. Los indígenas fueron encarcelados en las celdas de los Panópticos, en los calabozos de las cárceles colombianas. Allí

gritó la justicia y la verdad durante quinientos años o algo más. Pero una sombra se educaba y se educó, cuando “la Voz del Silencio” penetró todo mi cuerpo de un raro calor de valor Jurídico para presentarme ante el Tribunal de la Soberanía Nacional Colombiana que es el Honorable Senado de la República y denunciar la Corte Suprema de Justicia Sala de Casación Criminal Colombiana. Pero hasta hoy 1º de Mayo de 1963 no se ha nombrado nueva Corte y continúa el contrabando antijurídico contra la Raza Indígena Colombiana, porque el Ejecutivo Nacional Colombiano, no ha vuelto una mirada de amparo en defensa de nosotros los indios que estamos sometidos a la esclavitud por los ricos oligarcas unidos con los Jueces de Investigación Criminal, los Jueces Municipales, los Jueces ordinarios, los Jueces Superiores y Tribunales.

Los Jueces de Investigación Criminal nombrados por el señor Ministro de Agricultura y Comercio... Sección Resguardos violaron muy triste y lastimosamente la Ley 81 de 1958, firmada por el Honorable Senado, y no fueron Jueces ilustrados para defender los intereses de los indios, sino que abusando de nuestra ignorancia se aliaron con los ladrones, y nos gritaron públicamente que cuidado con irlos a denunciar por estos hechos.

Nosotros los denunciábamos, pero el Primer Magistrado Doctor Guillermo León Valencia aceptó los crímenes, los asaltos, los incendios, el injusto cobro ilegal de los impuestos violando los artículos 155 y 156 del Código Penal. Pero este indígena que recibió educación debajo de las sombras de ásperas montañas, dirigió una carta al señor abogado y defensor de la Soberanía Nacional que es el Honorable Senado Colombiano, invitándolo a que diéramos el grito a pulmón abierto: “Viva la defensa de la verdad y la Justicia en Colombia”. Pero hasta hoy 1º de Mayo de 1963 no me ha contestado.

Los señores que llegaron el 12 de Octubre de 1492 eran una cuadrilla que asaltó nuestra tierra Guanani cultivada de distintas agriculturas. Y sus descendientes son los Jueces que mandó el Gobierno Nacional a investigar los hechos causados contra la Tribu Indígena del Resguardo Nacional de Ortega y Chaparral Departamento del Tolima. Y así sucesivamente ha sucedido en todo el territorio de la “Tierra Guanani”, hoy con el nombre de Colombia. No hay seguridad, porque aún la Corte Suprema de Justicia no es Corte defensora de la verdad y de la Justicia para nosotros los indios una Corte que amparó 23 delitos los que subieron por apelación contra dos Tribunales. La Corte violó triste y lastimosamente el artículo 60 del Código Judicial y siendo la Corte un Juez de investigación Criminal está haciendo parte de los Conquistadores rateros, salteadores, ladrones, incendiarios, denegadores de la verdad y de la Justicia a la Raza Indígena de la Tierra Guanani, hoy Colombia. La Corte Suprema de Justicia es la verdadera responsable porque los Magistrados son compañeros, nietos, biznietos, tataranietos de todos estos “conquistadores” que estaban pagando sus hechos criminales en los calabozos dentro de los Castillos de España.



Los hombres de raza cobriza ó blanca descendientes de los rateros y ladrones de ayer han amontonado y están amontonando todos los hechos que los llevará de cabestro a la desgracia, como fueron llevados a prisión los seguidores de Napoleón Bonaparte, así serán terminadas todas las infamias de los que llegaron el 12 de Octubre de 1492 a nuestra “Tierra Guanani”, porque Dios tarda pero no olvida.

Yo presenté denuncia formal ante el señor Procurador General de la Nación. Presenté también denuncia formal al señor Ministro de Justicia. Presenté denuncia formal al señor Presidente del Tribunal Superior de Justicia de Ibagué, Tolima. Todos estos denuncios fueron pérdida de trabajos y de papel.

### **La civilización montés**

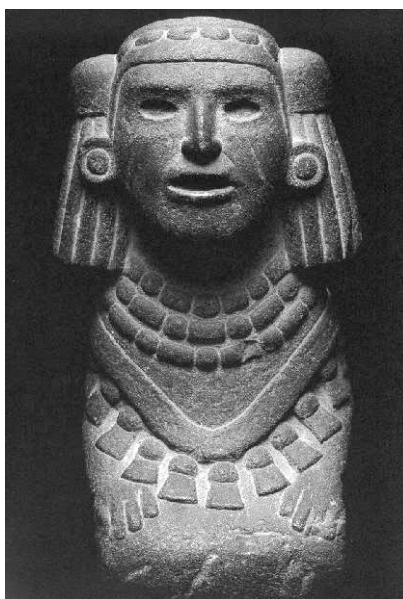
Esa bola que he mencionado al principio rompió el tanque donde estaba depositado el veneno mental de todos esos hombres que llegaron y se apoderaron de todos los derechos inamovibles que tienen los objetivos del

suelos y los objetivos de subsuelo de toda nuestra propiedad de la Tierra Guanani.

La nación de hombre civilizados negaron el asesinato que intentaron contra mi persona, el abaleo, el envenenamiento a mi persona, los sufrimientos de los severos castigos dentro de los calabozos y Panóptico de Popayán y de Ibagué encadenado con una barra de grillos de peso de 28 libras. En los calabozos de Popayán duré un año incomunicado. Los blancos de Popayán preguntaban ¿cuándo se morirá el indio Quintín Lame?

El que había pedido la pena de muerte fue el Padre del actual Presidente de la República Doctor Guillermo León Valencia. No quiero expresar todas las órdenes que quiso darme el que escribió “Anarcos” porque le perdoné todos los graves hechos contra mi persona. Pero por ser el poeta enemigo de los indios, yo no le perdoné cuando expiraba para pasar de esta vida a la otra.

A mi me fue negada la educación por el Doctor Miguel Campos Cárdenas porque amenazó severamente castigar a mi padre Mariano





Lame razón para que mi padre me diera una dunda de cáscara de ganado cuando le pedí que me mandara a estudiar a la escuela, porque había conseguido posada en la casa del señor José Alvino Mosquera y alimentación como hijo obediente. Después de darme la dunda tomé la cuesta y pensé que a las cuatro de la tarde bajaba de la montaña con el atadero, pero llegué y entré a la montaña y perdí completamente el sentido pues en vez de devolverme continué buscando la vía para devolverme porque ya había cogido el atadero. Se anocheció y busqué un árbol para dormir en las celdas o bambas de la cumbre porque sentí movimiento de animales feroces.

Al segundo día me combatía el hambre pero encontré muchas frutas de árboles silvestres maduras. A eso de las diez de la mañana pasaron recogiendo los dueños de las frutas que eran tres osos reales pero me sintieron y rodearon el árbol donde yo estaba trepado en la copa, y uno de ellos se preparó en dos patas, y yo me preparé con el machete en mano para quitarle la cabeza, porque valor si tenía y ese valor si lo tengo hasta hoy. No es valor jurídico, ni valor civil, sino que es una valor montés. En el árbol se me presentaron tres niñas que me miraron bañados su labios de

sonrisas y me hablaron así: Señor esta es la casa del Tesoro de los Humildes. Dijo una “yo soy la virtud”. Habló la segunda y dijo “yo soy el bien unido con la virtud”. Habló la tercera y dijo “yo soy tu esperanza venturosa; porque una ventura te ha traído a esta casa porque es el Templo del Tesoro de los Humildes y de la virtud ante todos los hombres de civilización.

Por eso la civilización mía es montés. Razón para haberle pedido al defensor de la Soberanía Nacional Colombiana que es el Senado de la República en una carta que yo le dirigí como abogado que recibí mi educación debajo de las selvas, al doctor abogado que había recibido su educación en las universidades blancas para que diéramos un grito de defensa de la verdad y de la justicia a fin de que fuera conmutativa distributiva y legal en Colombia, en defensa de los esclavos indígenas absolutos dueños y señores de la Tierra Guanani, hoy con el nombre de Colombia.

Yo me refería a una frase que explicó Doña Esmeralda Arboleda, señora Payanés. Pero el señor doctor abogado de la Soberanía Nacional de Colombia negó la contestación a la carta del indígena hasta hoy. Pero yo como

defensor que recuso la Corte Suprema de Justicia Sala de Casación Criminal debo mostrar con ese valor montés, que recibí mi educación en la Universidad montés allá en los bosques solitarios y sombríos que creó la naturaleza y los ganados feroces. Y esa Bola a que me vengo refiriendo cruzó rodando por

medio de dicho ganado montés, y en vez de tomarla en sus largos colmillos se asustaron y le abrieron campo. Esa Bola rodante era yo el indígena Manuel Quintín Lame.

Manuel Quintín Lame  
(1º de mayo de 1963)







## A manera de prólogo

Juan Friede\*

En el mes de julio del año 1943 fuimos invitados a la Fiesta del Indio, que organizó Manuel Quintín Lame, jefe de los indios de Ortega y parcialmente de los de Chaparral.

Llegamos al oscurecer a un platanal sembrado sobre la arena del antiguo lecho del Magdalena. En todas partes se veían hombres, mujeres y niños. Debajo de las matas, familias en cucullas rodeaban las hogueras, única iluminación que había en el platanal. Una que otra vez entonaba la música (flautas y tambores), y del platanal surgían parejas que bailaban en el patio frente a la casa. Sombras se divisaban entre las matas.

Poco después habló Manuel Quintín Lame. La luz rojiza de las hogueras iluminaba su larga cabellera, que caía sobre sus espaldas.

Su rostro cuadrangular, los labios macizos y la nariz protuberante, su figura atlética y aplomada: así se erigía Quintín Lame frente a la muchedumbre. Estaba vestido de dril y llevaba alpargates.

Gestos grandilocuentes acompañaban sus palabras. Él mismo quedaba inmóvil, dominando al auditorio con sus pequeños, vivaces y profundos ojos. Hablaba o, más bien, tronaba contra los blancos que quemaron la escuela, contra un inspector de policía, que había forzado una india, contra un asesinato de un indio por blancos “desconocidos”. Y los hombres que lo escuchaban con profundo silencio contestaban en coro y a cada exclamación: “Así es, Manuel Quintín Lame”. Y después prorrumpía en quejas contra ellos: que cuando se ausentaba a alguna diligencia

\* Prólogo de Juan Friede a *Los pensamientos del indio que se educó en las selvas colombianas* de Manuel Quintín Lame. Edición publicada por Funcol.

judicial, dejaban salir sus puercos del chique-ro; que no arreglaban los cercos de su parce-la, que no llevaban para la venta en Ortega los frutos de sus huertas, que no le blanquea-ban la casa, etc., etc. Y el coro de hombres contestaba invariablemente: “Así es, Manuel Quintín Lame”.

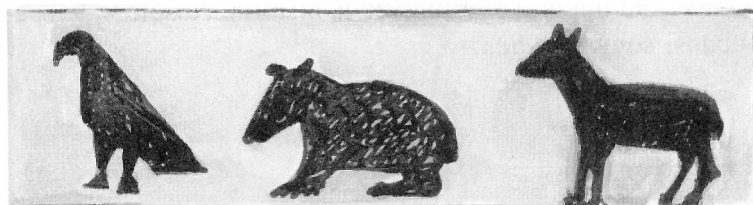
Este diálogo entre el hombre que parecía de bronce, parado como estatua sobre el piso de arena y una muchedumbre que se perdía en el platanal, todos iluminados, bajo un estre-lado y negro cielo tropical, por la luz rojiza del fuego, me impresionó sobre manera. Era una de las pocas revelaciones de la grandiosi-dad del primitivismo americano: un princi-pio de autoridad que no se basaba ni sobre la bayoneta, ni en el dinero. Resolví, pues, que-darme en contacto con Manuel Quintín. Le escribí y le mandé algunos libros.

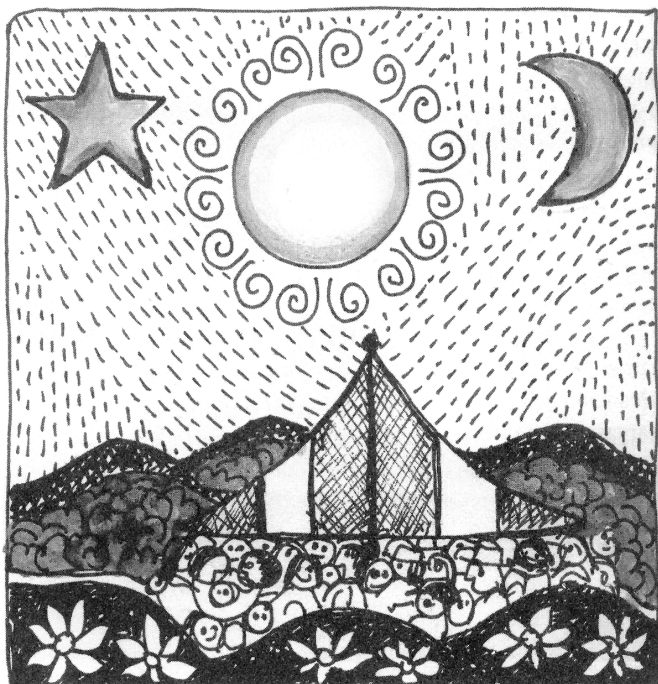
Él me contestó y me contaba sus luchas y pericias.

Lo invité después a visitar los sitios Arqueo-lógicos de San Agustín. Vino con su mujer y trajo a su hijita de seis meses, Mariflor Lame, para hacerla bautizar en la ciudad, que el lla-maba “El cementerio de la prehistoria de mis antepasados”. Me nombró padrino de la niña y me dejó, al partir, un manuscrito de 118 hojas en folia que había escrito uno de sus “secretarios”, bajo su dictamen.

18 años, 7 meses y 21 días de su larga vida de luchador por la causa indígena, las pasó Quintín Lame en las cárceles de Colombia. Y, sin embargo, aunque acusado más de 150

veces, nunca fue condenado. Sus cárceles eran “prisiones preventivas”, “hechas por sospe-chas”, eran “detenciones”. Así entorpecía la “justicia de hecho” su camino de luchador. Nació en el año de 1887 de la humilde fami-lia de indios terrazgueros de la hacienda de “Calderetas”, en la región de Silvia (Depar-tamento del Cauca). Era de origen Páez, pues su abuelo inmigró de Tierradentro. Desde temprana edad conoció la suerte de las fami-lias indígenas que, arrancadas de su tierra, deambulaban de hacienda en hacienda como arrendatarios, descuajando montañas y abriendo caminos, para después verse desterrados, cuando las labranzas del indio se po-dían convertir ventajosamente en potreros para el ganado del hacendado. Así migraba la familia de Lame de una hacienda a la otra. Quintín recuerda que, cuando muchacho de unos diez años, sus padres fueron obligados a abandonar la hacienda de “Santa Catali-na”, cuyo dueño era un señor Arboleda de Popayán. Este hacendado subió el terraje de un día a tres días por mes y cuando vio que Mariano Lame, el padre de Quintín, se re-signó a pagarle este óbolo, con tal de quedar-se con sus sementeras, le exigió seis días de trabajo en la hacienda como arriendo men-sual de la parcela. Dejó Mariano Lame la tie-rra y, después de unos meses de búsqueda, se quedó en la hacienda de don Ignacio Muñoz (futuro suegro del doctor Guillermo Valen-cia), donde, con ayuda de sus hijos, tuvo que pagar los mismos seis días al mes. Pero unos años más tarde ya el tributo, que exigía el terrateniente, era de DOCE días por mes y otra vez la familia empacaba sus corotos para emigrar en búsqueda de sustento. Quintín





Lame se alistó entonces en el ejército. Varios años duró allí, fue cabo, jefe del resguardo en la frontera ecuatoriana, y abanderado.

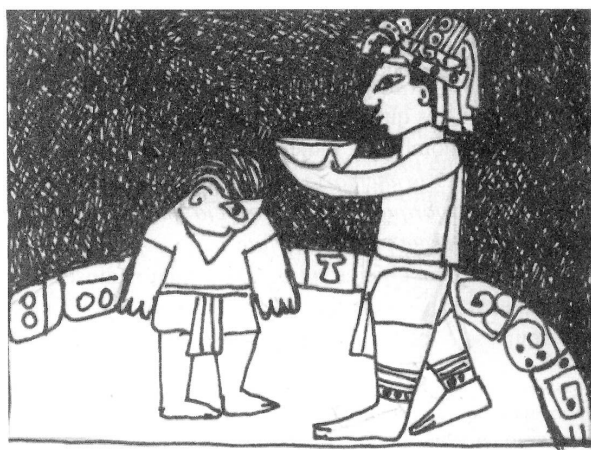
Abandonó el ejército y viendo los padecimientos de los indios del Cauca se erigió pronto en Jefe de los Cabildos Indígenas, y en Calibío se enfrentó el joven indio por primera vez, al entonces también joven poeta Guillermo Valencia. Su lucha tenía por programa definido unir a todos los indios de los resguardos por ambos lados de la Cordillera, no pagar terraje a los terratenientes y oponerse a las autoridades en casos de forzosa desocupación de las tierras. Su actividad se espació pronto por el Tolima, Huila, Valle del Cauca y hasta Nariño, donde defendía los cabildos indígenas, también ante los tribunales, en litigios por límites con los latifundistas circunvecinos. Así aprendió Quintín Lame leyes, y escudriñó muchos archivos para descubrir varias falsificaciones de documentos con que los “blancos” intentaban arrebatar tierras a los resguardos. El fue el alma del levantamiento de Tierradentro (años 1914-15), cuando seis mil indios, bajo

el mando del general Yajimbo tomaron las armas contra tropas regulares del ejército, infligiéndoles varias y serias derrotas. Vendidos y esparcidos los indios, Lame fue apresado por traición de un indio y llevado a Popayán. “Allí -me contaba- me dieron hasta que ya... casi me muero. Me hinché con los culatazos, garrotazos y de las patadas de más de cien soldados, que me llevaban a la cárcel de Popayán... Cuatro años, tres meses y veintiocho días duré en la cárcel y el expediente formaba más de 3.000 hojas...”. Sin embargo, cárceles y detenciones no impidieron a Quintín Lame seguir su derrotero como luchador, como lo es hasta hoy. Hace poco, no más, fue encarcelado en Ortega debido a un denuncia por parte de un hacendado.

El manuscrito de Manuel Quintín Lame, “Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas” es de interés extraordinario. Encierra pensamientos del, tal vez, último luchador indio por la causa indígena. El análisis de su manuscrito completo muestra una mentalidad indígena primitiva intercalada con un intrincado embrollo de creen-

cias católicas, supersticiones indígenas, cosas leídas u oídas, sermones del cura párroco, lectura de la Biblia, etc., etc. Y aunque de un interés profundo para el especialista, por demostrar la deplorable influencia que tiene la imposición brutal y estúpida de la civilización occidental sobre la profunda y telúrica mente primitiva, es casi inaccesible para el público en general. Mi labor ha sido netamente ordenadora, muy pocas son las palabras y frases que cambié. Lo que hice fue arreglar la pun-

tuación para hacer las frases más inteligibles, omitir párrafos y frases que consideré de menos importancia y ordenar las ideas emitidas para presentarlas mejor concatenadas. Así es que el lector puede estar seguro de enfrentarse al estilo e ideas del indio Manuel Quintín Lame, máxime si se tiene en cuenta que son nulas mis ambiciones literarias. Creo que el extracto del manuscrito es de gran interés en esos tiempos de búsqueda de auténticos valores americanos.



# Modernidad y orden simbólico: cuerpo y biopolítica en América Latina

Zandra Pedraza Gómez \*



Este ensayo considera la relación entre la experiencia individual, el tejido social y el mundo simbólico; es decir, cómo el habitus corporal engrana al individuo en la trama social y política, y cómo, con la socialización, se le instalan al cuerpo los principios de interpretación simbólica que dan sustento al orden social. Con este propósito discutiré algunos aspectos del cuerpo como hecho antropológico y epistemológico, y a continuación el carácter histórico de las nociones sobre el cuerpo y de las experiencias corporales para aclarar que la condición somática -es decir, aquella que se deriva de la existencia biológica del cuerpo- no garantiza cualidad universal alguna y que

las prácticas que involucran el cuerpo deben considerarse necesariamente en relación con una forma de interpretarlas y de encauzar su sentido. Tras ello, consideraré la forma en que el uso del cuerpo y su educación adquieren un sentido particular para los regímenes biopolíticos de la modernidad y el mundo contemporáneo, en cuyo seno la comprensión, las experiencias y las expresiones corporales resultan fundamentales para el ordenamiento simbólico y social. En este sentido, reflexiono sobre tres de los regímenes discursivos de mayor alcance en Latinoamérica, a fin de ilustrar la concatenación entre el cuerpo, el individuo y la sociedad.

\* Dr. Phil. Profesora Asociada Depto. de Antropología Universidad de los Andes. Bogotá D.C. - Colombia.

## I.

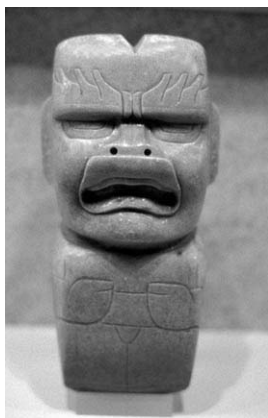
La posición destacada que ha venido a ocupar el cuerpo en las últimas décadas revela, más que el cuerpo mismo, el orden social y simbólico erigido a través suyo a lo largo de los siglos XIX y XX. Esta presencia del cuerpo, que en la teoría social se debate principalmente desde los años 80 del siglo XX, es un pilar de la formación individual, la organización social y el ordenamiento simbólico, cuyo fortalecimiento se vincula a las formas de vida modernas y al horizonte de sentido en que se desenvuelven estos tres aspectos. Tal potencia proviene de habersele reconocido al cuerpo la capacidad de ordenar fáctica y simbólicamente la sociedad moderna mediante un proceso que establece categorías y apunta a eliminar la ambigüedad para destacar en el cuerpo la esencia, la función y el lugar de las personas. Esta tarea no tiene tanto el propósito de exponer el acervo emocional, intelectual o espiritual, sino el de ordenar la complejidad social con base en las cualidades que el cuerpo trasluce, y en un aparato de sanciones estéticas y morales que juzga tales imágenes<sup>1</sup>. En torno del cuerpo, las sociedades modernas han hecho un enorme esfuerzo cultural<sup>2</sup> para conciliar en las diferentes perspectivas que lo caracterizan, un conjunto de tareas afectivas, cognoscitivas, intelectuales, conscientes e inconscientes, prácticas y emocionales, cuyo



resultado ha sido que el cuerpo ocupara ya a lo largo de todo el siglo XX una posición privilegiada para la comprensión y producción de lo humano, lo social, lo político y lo simbólico.

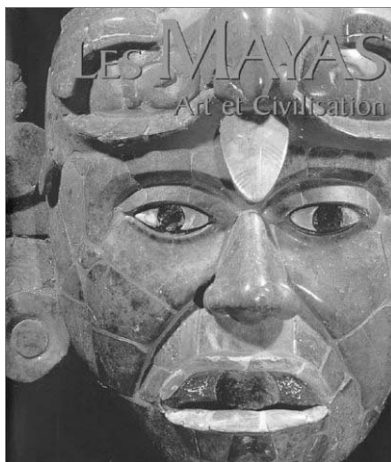
La disposición y la interpretación de las tareas y hábitos corporales que constituyen la vida cotidiana revelan los principios ideológicos cuya condición se naturaliza precisamente porque involucran el cuerpo. El carácter evidente e indiscutible de las costumbres, el hecho de que el cuerpo se nos presenta como una entidad obvia -pura realidad- resultado de un largo y complejo proceso de naturalización que la hace incuestionable, concede una condición natural, entre otras, a las diferencias entre sexos y a los procesos de exclusión a que dan lugar; a las distinciones entre niños, jóvenes, adultos y ancianos, lo mismo que hace innecesario aclarar las diferencias entre grupos étnicos y raciales, campesinos y citadinos, pobres y ricos o bellos y feos. La naturalidad con que se exponen en el cuerpo las diferencias permite que el orden social y simbólico que ellas acarrearán a la vez que las producen, resulte indiscutible, y vela la historia que nos ha llevado a reconocerlas sin sembrar un ápice de duda sobre su validez. Esta homologación epistemológica proviene de una percepción del cuerpo, que elimina toda incertidumbre de su superficie y de sus componentes emocionales<sup>3</sup> mediante un trabajo de interpretación, un esfuerzo cultural en el que las diferencias con respecto al patrón que se percibe como natural se consignan en categorías que las denigran moral o estéticamente.

Consideraré dos de las vías en boga para proponer categorías, conceptos y teoría social en relación con el cuerpo. En la primera es necesario comenzar por localizar el lugar central que ocupa el cuerpo en el mundo moderno y capitalista, cuya evolución se interpreta en la actualidad bajo la égida de siste-



mas expertos y la asimilación individual de patrones de autocontrol y autopoiesis - en un acto que señala su carácter histórico -, y a continuación reconocer que también este lugar y la composición del cuerpo en él, han resultado de procesos reguladores de larga duración, a la manera de lo que dibuja el trabajo de Norbert Elias y como fenómenos que iluminan la acción y la dinámica del proceso modernizador. En esta vena prospera la sociología del cuerpo, amparada por nociones gestadas en la obra de Foucault y Bourdieu, entre otros, pero donde a menudo el papel del cuerpo se reduce a la función de un operador discursivo<sup>4</sup> que deja sin piso la posibilidad de aprehenderlo como el substrato de la vida humana y no como un lexema. Aquí se alinean las visiones de los diferentes acercamientos cuyo principal interés es captar la incidencia del conocimiento académico y científico y, en líneas generales, de los sistemas expertos, sobre el cuerpo (medicina, biología, genética, tecnologías cibernéticas) y poner en evidencia la relación entre la constitución y comprensión del cuerpo y el desarrollo de las disciplinas académicas y el conocimiento científico – tecnológico. Está prácticamente ausente el esfuerzo por captar en su conjunto las fuerzas que actúan en el cuerpo y desde él, que adquieren en él un valor simbólico y perfilan al individuo y la sociedad. El cuerpo aparece entonces como un recurso marchito, carente de su cualidad vital que es su condición primordial.

Por la segunda vía, el cuerpo ha de considerarse en cualquier situación como parte de un pensamiento antropológico que le asigna papeles diferentes en la construcción del individuo y la sociedad. Aquí es imperativo pensar el cuerpo como sustrato absoluto de la vida humana y objeto hermenéutico insoslayable<sup>5</sup>. En este caso se propende una orientación transdisciplinaria<sup>6</sup> que no reproduzca dualidades del tipo cuerpo-alma y naturaleza-cultura, o reduzca el acercamiento al cuerpo los producto de orientaciones académicas particulares que lo condenan a la medicalización, el consumo, la producción y la maquinización<sup>7</sup>, sino que atienda al valor del cuerpo como asunto antropológico o eje de un sistema de representación en los que navegan e interactúan discursos, saberes e ideales que no hablan exclusivamente del cuerpo, sino ante todo de las tendencias de las formaciones sociales, del papel de los individuos en ellas y del que les cabe allí a los usos y prácticas corporales, consideraciones histórico-antropológicas a partir de las cuales puede formularse una teoría sobre el cuerpo. En este caso, el cuerpo aparece también como un recurso privilegiado para comprender la relación entre estructuras sociales y simbólicas y la acción individual, y es allí donde se conjugan las orientaciones históricas con las etnológicas y antropológicas, siempre que se preserve la cualidad vital del cuerpo, siempre que no se disèque en las categorizaciones teóricas.



Las ventajas de ocuparse del cuerpo haciendo oídos sordos a las preferencias de acercamientos disciplinarios particulares, provienen de concebirlo desde su más incuestionable característica: ser la esencia que organiza la vida misma -la individual y la social- y el exponente de rasgos que lo hacen objeto de ciertas atenciones y le adjudican valores particulares tanto para la vida individual como social y cultural, alrededor de hechos como el nacimiento, el crecimiento, la alimentación, las prácticas sexuales, la reproducción, la enfermedad, la raza, el dolor, las emociones, el movimiento, el trabajo, el aprendizaje, el vestido o la muerte, en suma, lo que compone la vida de las personas, el desenvolvimiento de las sociedades y el ordenamiento cultural. Apremiar el cuerpo a través de la acepciones histórico-antropológico de sus propiedades y necesidades, atiende de manera más cabal a los hechos alrededor de los cuales se construye la vida humana, se organiza la sociedad y se produce sentido.

Durante los dos siglos a lo largo de los cuales el cuerpo ha experimentado tanta atención y que conocemos como la modernidad, determinados discursos han sufrido un proceso inflacionario que los ha llevado a producir campos semánticos de mucha mayor riqueza que aquella que despliegan en el campo aca-

démico y científico del que provienen. El caso más estudiado es el de la medicina, pero también caben allí la pedagogía, la economía y el psicoanálisis. Este fenómeno hace que en la modernidad, el significado del cuerpo y las percepciones que se tienen de él se confundan y prácticamente se reduzcan a las que se pueden captar a través de los discursos médico, económico, pedagógico o psicoanalítico, que es la corriente central de la sociología del cuerpo. Se requiere de un esfuerzo en otra dirección para dar cuenta de la cultura somática en una dimensión más amplia, donde la comprensión del pensamiento sobre el ser humano se interese por su carácter histórico y hermenéutico y por las permanencias de las determinaciones biológicas - incluyendo por ejemplo las neurofisiológicas - como elementos alrededor de los cuales se compone y adquiere sentido la vida humana, y que influyen en la disposición de las categorías fundamentales de la existencia.

No se trata de abordar el cuerpo como un problema -casi un obstáculo- que la sociedad busca regular, restringir o reprimir, sino de considerar que a partir y alrededor de sus necesidades e imposiciones, y de la interpretación y el apremio con que se las reconozca, se disponen la sociedad y sus sistemas de representación simbólica. Esto significa entender el cuerpo como se lo entiende y vive, a



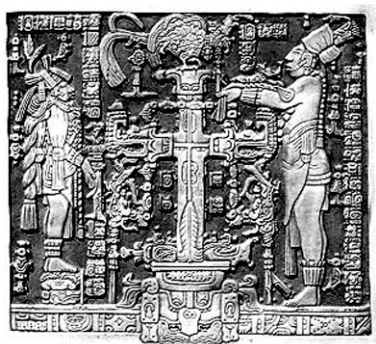
sabiendas de que tal comprensión y vivencia están también constituidas por conocimientos científicos y académicos, por saberes populares y tradicionales y por la particular actitud y forma con la que local, grupal y personalmente se vive.

Si se piensan dimensiones invariablemente referidas al cuerpo como el tiempo (cuyas expresiones e hitos corporales son el nacimiento, la muerte, las edades y las cronologías), el espacio (traducido en la habitación o las nociones de entorno, territorio y ámbitos), el sexo (que se muestra en la reproducción, las ideas de géneros, la concepción sobre la sexualidad o en los patrones crianza), la identidad (contenida en los principios que definen a grupos, clases, razas, y en líneas generales los esquemas de taxonomía social y los principios que fijan la alteridad), las sensaciones y emociones (dolor, alegría, amor, agresión, enfermedad), la alimentación, el abrigo o el movimiento, se abre entonces una perspectiva que comprende y explica el cuerpo a partir de las imposiciones que su propia naturaleza (en el doble, antiguo sentido de *natura naturata* y *natura naturans*) le hace al ordenamiento social y ante el cual resultan inteligibles los sistemas de representación social del cuerpo.

Asimismo, es posible atender a los condicionamientos que determinadas disposiciones sociales introducen en el cuerpo y en su comprensión. Este no es un recorrido

proclive a simplificar y generalizar, sino a aprehender la complejidad de la experiencia y el pensamiento producto del carácter hermenéutico de la actividad humana. La opción que emerge debe concebir que la vida es una experiencia que se tiene con y en el cuerpo, que esta característica permite una forma primera de reflexividad que encara al individuo y al cuerpo, de la que se deriva una disposición de la vida concebida en comunión y que no es posible concebir la acción y el pensamiento, tal como lo conocemos, sin la dimensión corporal<sup>8</sup>.

En los usos, prácticas y representaciones yace entonces la condición de posibilidad de construir un acervo teórico sobre el cuerpo<sup>9</sup>. En los usos y expresiones corporales y en las múltiples formas de las expresiones lingüísticas que explican, configuran e interpretan tales prácticas yacen las opciones metodológicas que pueden conducir a una explicación del sentido social del cuerpo. Es en relación con las prácticas y las experiencias corporales donde cobran vida los múltiples discursos que como vectores éticos y morales, como conocimientos académicos y científicos y como disposiciones estéticas y estéticas las configuran y hacen aprensibles. Y es a partir de los recursos retóricos y semánticos que caracterizan a estos discursos como es posible identificar los ideales y las aprensiones que perfilan un sistema de representación social del cuerpo, así como los órdenes sociales que se instauran y se hacen legibles y transmisibles en las prácticas corporales.



## II.

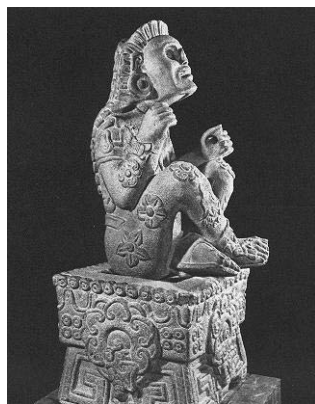
La condición física, material, del cuerpo<sup>10</sup>, aquella que nos recuerdan fenómenos como el nacimiento, el crecimiento, la enfermedad y la muerte; el funcionamiento del organismo que se hace evidente en la respiración, la digestión, la reproducción o la multiplicidad de hechos orgánicos; y las necesidades de alimentación, sueño, abrigo, contacto físico y sexo, todos estos aspectos, entre muchos otros, podrían hacernos pensar el cuerpo como una entidad constante e incuestionable. Vistos así, los cuerpos humanos han existido casi inalterados a lo largo de la historia humana. Y, pese a ello, hecha esta constatación, debemos admitir que sólo esto es inmutable en él. Las maneras mismas en que estos hechos se entienden, se tratan, se educan y se practican, remiten a una vasta diversidad. Así, la constante que en un sentido representa el cuerpo en la vida humana, no se agota al definirlo como el elemento físico de nuestra condición humana. La forma misma en que tal condición se concibe y realiza está sujeta a fenómenos que escapan del todo a la índole material de nuestro ser y remiten inmediatamente al carácter cultural y social del cuerpo.

En el caso específico de las configuraciones culturales particulares a la antropología de la modernidad, cabe destacar el sentido del

cuerpo en ella. Es fructífero entender la modernidad a partir del desplazamiento sufrido por el eje ontológico del individuo y el vínculo de este fenómeno con los principios de ordenamiento social. En los últimos dos o tres siglos, según hayan sido los desarrollos particulares de la modernidad, se reconoce en el cuerpo una entidad que ha pasado a ocupar el núcleo ontológico en detrimento del alma, prácticamente desaparecida de la antropología moderna<sup>11</sup>.

Los hechos que demuestran este desplazamiento se pueden resumir afirmando que el individuo moderno se concibe como resultado de la gestión social, gestión iniciada con la educación del cuerpo y su inserción en el lenguaje, y que atrae el interés fundamental de los discursos y prácticas orientados a darle una forma particular al ser humano: la pedagogía, la higiene y la salud, las diversas versiones de la educación física y todas las disciplinas y saberes interesados en educar al niño en particular, pero también al adulto. Su denominador común es ocuparse del cuerpo para formar y afectar, por su intermedio, otras entidades que se reconocen en el ser humano moderno, sean éstas el espíritu, el intelecto o la mente<sup>12</sup>. Sin duda, hay aquí una relación directa con el arraigo de los principios anátomo-políticos y bio-políticos propios de los regímenes estatales gestados con las sociedades modernas. Sólo en el marco de las obligaciones que el estado moderno adquiere con respecto a la preservación y mejoramiento de la vida humana, cabe estudiar y analizar el apogeo de la cultura corporal moderna.

Es propio también de la antropología de la modernidad cumplir las tareas que competen a estos principios en función de algunas categorías centrales que ordenan aspectos básicos de la experiencia humana. Estas categorías ocupan un lugar de primer orden en la definición del habitus corporal y, en sí



mismas, resultan de la acción de los sistemas expertos sobre las formas de comprensión social de la realidad. El *habitus* corporal, designa disposiciones, es decir, maneras de hacer, duraderas y transferibles, y vinculadas a una determinada clase de condiciones de existencia que actúan como fundamento para la producción y el ordenamiento de prácticas y representaciones. Bourdieu afirma que tales disposiciones se ajustan objetivamente a este propósito, sin que sea necesario presuponer una intención consciente de intereses ni un dominio expreso de las operaciones necesarias para lograrlos. Estas prácticas y representaciones –la hexis corporal– conforman una dimensión fundamental del sentido de orientación social y una manifestación práctica de la experiencia y de la expresión del valor de la propia posición social<sup>13</sup>. Al conjugar las concepciones e incorporaciones del tiempo, el espacio, el sexo y la identidad, entendidas como tales disposiciones, es posible estudiar las experiencias determinantes de la comprensión del individuo en su calidad de persona, miembro de una sociedad y ciudadano.

La comprensión del tiempo tiene cuando menos dos consecuencias, determinantes del ordenamiento social moderno. Por una parte, la experiencia isócrona del tiempo a partir de su medición mecánica con relojes y calendarios - uno de los hechos fundamentales en la realización de la subjetividad moderna -, ordena el día a día de la vida humana y marca la pauta para las nociones de ritmo, eficiencia, velocidad y orden con las cuales se juzga el desempeño personal y social. Por otra parte, la manera como el tiempo se experimenta individualmente está vinculada a las edades que caracterizan el ciclo vital. La delimitación de cada edad y la definición de nuevas edades, sirven para calibrar los logros de cada existencia, sus alcances y vacíos, y la manera como cada organización sociocultural entiende la vida individual en su dimensión temporal. Es ilustrativo el particular desarro-



llo que han tenido en la modernidad categorías relativas a la edad como las de infancia<sup>14</sup>, adolescencia<sup>15</sup>, tercera y cuarta edad y los programas estatales destinados a su atención. Son las diferentes disciplinas sociales, médicas, psicológicas y educativas las encargadas de determinar qué corresponde en términos físicos, intelectuales, emocionales o cognoscitivos a cada una de ellas.

La segunda categoría, presente en toda antropología, el espacio, tiene en la historia de la modernidad dos expresiones particulares. La consolidación de los estados-naciones introdujo como una tarea en el desarrollo de la identidad individual, el sentido de pertenencia de toda persona a una comunidad definida espacialmente en lo que denominamos países o naciones. Esa pertenencia, su nacionalidad, imprime una serie de características al *habitus* corporal, de acuerdo con la posición que ocupe dentro de la nación y el que la nación ocupe respecto de otras en el orden mundial. En otra perspectiva, el espacio en el que se desenvuelve la vida individual se concibe en la modernidad en términos públicos y privados, con lo que se designa un rasgo propio de la subjetividad moderna: el desarrollo de la personalidad como aquella cualidad de plasticidad que le permite al individuo ajustarse a condiciones en las que o bien priman las normas de la vida pública -la restricción de los impulsos persona-

les a favor del bien común-, o bien puede explayarse el fuero interno, a saber el deseo y la libertad de conciencia propias del cultivo del sujeto moderno. El desempeño, las tareas y las responsabilidades individuales en cada uno de estos ámbitos, inciden de manera importante en su hexis corporal. Buena parte de las sanciones que juzgan a través de las nociones propias de la higiene, la belleza, el buen comportamiento o la elegancia, se producen en relación con el ámbito en el que se desenvuelve la persona.

En la actualidad y pese a las diferencias teóricas, no requiere mayor explicación la afirmación acerca de cómo las nociones sobre lo que es propio de cada sexo y lo define, aquello que produce las ideas acerca del género, son construcciones sociales que no pueden entenderse como corolarios del sexo biológico. No obstante, tal vez ningún orden social se ha ligado de manera más directa al cuerpo humano. Más allá del ordenamiento de la procreación y las formas de reconocimiento del parentesco, el sexo de un individuo sirve para señalar en él ciertas particularidades y prescribir limitaciones. El territorio delimitado por estos rasgos - que se tornan fácilmente obligatorios- es una guía ineludible del comportamiento personal. Dudar del sexo al que se pertenece o sembrar tal duda entre la sociedad, es uno de los conflictos más radicales a que puede exponerse la persona.

En esta misma línea se puede señalar la forma como a las variedades fenotípicas que conocemos como razas, se les han asignado históricamente valores que han servido para fundamentar la diferenciación y jerarquía entre los seres humanos, las sociedades y las expresiones culturales. Las variaciones en la pigmentación, en el tamaño y la contextura física, en la forma y el volumen craneal o en el color de los ojos, representan signos que han sido entendidos como expresiones de la medida en que el carácter humano se ha desarrollado, considerando incluso que algunas son variantes infrahumanas. Las jerarquías que estructuran muchas sociedades y buena parte del ordenamiento mundial, deben entenderse en relación con el valor asignado históricamente a las diferentes razas.

Estos cuatro ejes no agotan las dimensiones del ordenamiento social que inciden en el *habitus* corporal moderno. Las emociones, el movimiento, la alimentación y el lenguaje mismo, involucran experiencias y representaciones adicionales que lo comprometen íntimamente. Con todo, los ejes del tiempo, el espacio, el sexo y la raza<sup>16</sup> modelan el *habitus* moderno de formas difíciles de subvertir e influyen ampliamente en otras dimensiones antropológicas.

El entramado de estos órdenes y la manera como se valoran las múltiples expresiones de





los aspectos señalados, componen un corpus de recursos semánticos y sanciones morales y estéticas con los que se instituye y reproduce el orden social.

Así, en la modernidad, el cuerpo se hace inmanente a la subjetividad y se convierte en la superficie para la ostentación de todo principio ético. El cuerpo ha perdido en esta evolución su carácter simbólico, ha abandonado la tarea de representar el alma para pasar a construirla y, luego, a la mente. En este trasgar ha hecho suya la necesidad de formarse para escenificar la diferencia, incluso para ser la diferencia misma y el principal objeto de sanción social. Sobre el cuerpo y en él, deben hacerse evidentes principios éticos modernos, provenientes ellos mismo del catálogo cristiano hecho humanismo: contención, abstinencia, moderación, disciplina, frugalidad, persistencia, valores todos de restricción y ahorro personal que optimizan la abundancia y la prodigalidad en términos sociales y sobre los que se han erigido principios estéticos como el buen gusto, el sentido común, la elegancia, la belleza o la naturalidad<sup>17</sup>.

En este sentido básico, producido por el cuerpo y reconocido en él, los sistemas expertos y su racionalidad han ejercido una influencia notable. Es este el hecho que se denuncia al señalar el cuerpo disciplinado, medicado, maquínico y el peso del consumismo y de la tiranía de la división simbólica de los géneros y la sexualidad como lastres que coartan la libertad tanto del cuerpo como del individuo moderno<sup>18</sup>.

Pese a ello, en el desarrollo de la modernidad, es precisamente el fraccionamiento de los discursos morales y expertos lo que permite considerar el momento contemporáneo y nuevas visiones. El predominio actual de los discursos estéticos y estésicos<sup>19</sup> nació de la visión del cuerpo que introdujo el sensualismo y del paso de una lógica eminentemente racional a otra que, subrayando la importancia de la percepción, le dio cabida a la sensibilidad, la sensibilidad y a sus expresiones.

Una definición teórica del cuerpo en la modernidad debe discutir igualmente la afirmación que sentencia su desaparición. Estas visiones ven sucumbir el cuerpo en aras del encumbramiento de la razón y de una lógica capitalista amenazada por las debilidades e imperfecciones del cuerpo, que paulatinamente corrigen los adelantos tecnológicos: órganos electrónicos, prótesis, implantes y todo lo que tienda a borrar la muerte eliminando lo que muere: la materia viva. Lyotard señala la imposibilidad de que el pensamiento exista sin el substrato experiencial que compone el cuerpo y exento de la función que éste desempeña en el desarrollo del pensamiento mismo. El postulado aquí es que en lugar de tal desaparición, el cuerpo ocupa una posición central en la ontología y en la antropología de todas las formas de realización de la modernidad. Lo que desaparece es más bien la concepción de una subjetividad surgida del principio cartesiano '*pienso, luego existo*', para ser reemplazado por el mandato '*siento, luego existo*', al que obedecen los discursos pedagógicos que definen la modernidad y en el que se fundan los principios estéticos y estésicos.

El problema del impulso estético y del anclaje moderno en sus preceptos puede apreciarse también como una posibilidad<sup>20</sup>. No se trataría entonces solamente de una última señal de decadencia ética y de entrega total al



consumismo; puede ser también una tabla de salvación en la que principios estéticos fundados en un subjetividad ampliada que incorpora la reflexividad estética, demuestren ser recursos de primer orden para la definición no sólo de identidades, sino también de reivindicaciones ecosociales de la mayor importancia<sup>21</sup>.

### III.

Una de las perspectivas que conceden centralidad al cuerpo en las sociedades modernas es la que consignó Foucault<sup>22</sup> con las denominaciones de *anátomo-política* y *biopoder*. La primera se refiere a las formas de disciplinar el cuerpo individual; la segunda remite directamente a la manera como, con la fundación de los estados modernos, sus miembros se conciben como población y se emplean formas de administración de la vida de esa población. Pese a que los orígenes de estas formas de regulación datan respectivamente del siglo XVII y XVIII, Foucault considera que es sólo en el siglo XIX cuando ambas se unen en una gran tecnología de poder, que ejemplifica paradigmáticamente el dispositivo moderno de sexualidad.

Al ampliar la consideración de Michel Foucault sobre la aparición de la biopolítica, es decir, el momento de radicalización de las formas de regulación que agregan al disciplinamiento individual, las formas de control ejercidas por el Estado, la cuestión del cuerpo en América Latina obliga a algunas reflexiones sobre un surgimiento más temprano del biopoder como acto de colonización simultáneo a la introducción de las formas de

disciplinamiento individual sin las cuales no procede una comprensión biopolítica del gobierno. Las disposiciones biopolíticas aparecen ya en las primeras formas de aniquilamiento y reordenamiento de los pueblos indígenas en América en el primer momento del ejercicio colonial<sup>23</sup>, se complican con el desplazamiento de las poblaciones africanas esclavizadas hacia el Nuevo Mundo y adquieren un tercer nivel con la Independencia y el surgimiento de las repúblicas. La condición de indios, negros y ciudadanos de segundo orden como la otra cara de colonizadores, terratenientes y elites republicanas, sitúa las consideraciones sobre el gobierno biopolítico en una composición estratigráfica desatendida por el pensamiento de Foucault<sup>24</sup>.

Pensar la modernidad latinoamericana debe comenzar por relevar el papel central que ha tenido el cuerpo en su configuración. Elementos inherentes a la modernidad como la concepción isométrica del tiempo, la racionalidad productiva y el principio metódico que la subyace, el acto reflexivo, la pérdida de trascendencia, la imposición de sistemas expertos, ponen todos de manifiesto que en la antropología moderna el ser humano, se sabe y hace a sí mismo y que esta manufactura se acomete a través de y con el cuerpo. Es en el cuerpo donde se pone en funcionamiento la racionalidad del trabajo y el tiempo, se introducen las nociones de orden y método, se da uso a los sentidos para la formación individual, y cobran literalmente vida los conocimientos científicos que la definen o el control poblacional que se planea a través de la estadística y la demografía, para mencionar algunos de los más socorridos<sup>25</sup>.

Es posible rastrear y entender la evolución de la relación entre cuerpo y modernidad en América Latina considerando algunos de los principales discursos que han incidido en este desarrollo y en la forma particular de su estructuración social y simbólica:

a. La preocupación por lo que el comportamiento y las maneras dicen de la persona se puede considerar una fase anterior a una antropología moderna, porque el cuerpo se concibe como superficie de representación, actúa todavía como símbolo dominado por el *discurso de la urbanidad*, que no se concibe como un sistema experto, sino de carácter moral y estético de origen renacentista, en el que incluso dominan principios como el de la semejanza en el que el signo (cuerpo) es la cosa y la cosa, el alma.

El discurso de la urbanidad encaja en una antropología en la que el individuo no es la figura central, donde su subjetividad está subordinada, al igual que su identidad, a la pertenencia a una comunidad en la cual priman relaciones de parentesco y lazos sociales que se actualizan en la relación cara a cara alimentada en salones y lugares de encuentro (teatros, parques, veraneos, lugares de recreación, tertulias, trenes). Allí se busca imponer una doctrina altamente normada y ritualizada que guía la acción y en la cual las posiciones personales en una estructura de clases, géneros, edades y oficios se fundan en principios estéticos con repercusiones morales de las cuales destella el principio de distinción.

El problema que plantea la ilustración en su fase republicana es el inicio de nuevas configuraciones democráticas que agudizan los mecanismos diferenciadores en una sociedad necesitada de una burguesía apta para hacer realidad el progreso. No obstante, esa burguesía, renuente a abandonar las prebendas nobiliarias, se empecina en conservarlas abriendo, sin embargo, la puerta a nuevos

elementos: los conocimientos académico-científicos y especialmente la higiene.

El discurso de la urbanidad empieza entonces a perder en el subcontinente su fundamento católico para aliarse con la moral de la higiene científica<sup>26</sup>. La urbanidad cimienta la identidad latinoamericana en la historia: rescata del legado español la dignidad de la lengua y la religión, cuyas raíces se hunden en el clasicismo antiguo. Asimismo, la urbanidad, en apego al ordenamiento social que le atribuye al catolicismo, formula una definición de géneros, edades y grupos sociales basada en principios estéticos modernos – en el gusto, principalmente – para derivar de éstos, jerarquías sociales caracterizadas por una extremada rigidez y fundamento moral.

A través de una gramática del cuerpo y de recurrir al orden como principio civilizador, la urbanidad logra una definición de los espacios vitales en los que se debe desenvolver esa identidad. Se trata de ámbitos familiares y sociales donde el estricto seguimiento de su régimen impide el desarrollo de las esferas íntimas y públicas. En su sistema de inclusiones, la urbanidad define los géneros modernos: acceder a los títulos de señor y señora, y a la adultez burguesa, es el principal objetivo de un esfuerzo dirigido a las mujeres, conminadas a cumplir al pie de la letra las normas de civilidad y a hacerse cargo de la reproducción del orden social. Como parte de estas normas y en atención al orden de las edades, es a la señorita a quien le cabe la mayor responsabilidad, pues en el control de su sexualidad reposa la reproducción de la población y del orden social señorial.



La urbanidad se ocupa de erigir una barrera infranqueable entre el campo y la ciudad para concentrarse en la vida citadina. En ella atiende a los grupos que potencialmente podrían ingresar a las clases altas. Así, su filiación hispánica y católica supone un principio de exclusión que cubre a todos los habitantes del campo: grupos étnicos, comunidades negras y campesinas, que entre otros, son sancionados por los criterios estético-morales de la urbanidad.

b. Los discursos que ponen en circulación y popularizan los conocimientos *científicos y académicos* introducen el ejercicio reflexivo que se promueve desde los sistemas expertos, en este caso, proveniente de ciencias y disciplinas como la higiene, la pedagogía, la educación física y otras afines: medicina, biología, física, química, ciencias naturales y psicología. En la antropología moderna el discurso de la higiene jalonó la fase inicial de la modernidad. Incluso el pedagógico, que lo superaría hacia los años cuarenta del siglo XX, avanzó a la sombra de los principios que introdujo la higiene.

La higiene propone un uso específico del cuerpo, un conjunto de prácticas que se entienden como el principio para formar a la persona y, particularmente, al ciudadano. Para ello, la higiene aísla el cuerpo de todo contexto social y cultural y lo adopta en el sentido que la primera ilustración le dio: materia biológicamente cognoscible a través de la anatomía y la fisiología, ajeno a toda determinación vivencial<sup>27</sup>. Del desplazamiento antropológico que resulta de considerar el cuerpo exclusivamente por sus cualidades materiales, provienen los órdenes modernos en los cuales las distinciones se concretan en los rasgos corporales auscultados por las ciencias: sexo (definición de capacidades, funciones y deberes de hombres y mujeres; rechazo de toda expresión homosexual); edad (delimitación de grupos etáreos de acuerdo con el sexo y atribución de habilidades, funcio-



nes, limitaciones y capacidades cognoscitivas, emocionales y morales); raza (señalamiento de cualidades de los diferentes grupos raciales y étnicos, ordenamiento evolutivo de éstos y de su función dentro del proyecto nacional y mundial); entorno (determinación de los factores geográficos y climáticos que inciden sobre el cuerpo y condicionan su desempeño y el de la persona).

Al considerar el cuerpo según variables independientes del entorno social, pero determinantes para él, la higiene y la medicina responsabilizan al individuo de su salud y de alcanzar la dignidad de ciudadano civilizado. Paralelamente a la higiene, debe acoger la educación pedagógica, incluyendo la física, para hacerse a una ciudadanía plena. Personalmente, el resultado son la prosperidad y la felicidad; nacionalmente, la civilización y el progreso.

El motivo destacado del que se sirve la higiene, es la energía. En torno al diseño de una economía política de la energía, su discurso se orienta a formar el pueblo y las elites. Es de señalar su interés por el hombre adulto, sea éste obrero o dirigente, y su desprecio por los grupos que margina a la condición de minorías y a menudo recluye en instituciones especializadas (leprosos, sifilíticos, tuberculosos, alcohólicos, prostitutas, huérfanos, pobres y vagabundos).



Para administrar la energía que el hombre adulto despliega, se precisa de método, un principio en el que deben formarse los niños. La infancia moderna es una categoría que se refiere a aquella población en la que se concentra la higiene para formar al adulto. Para cumplir esta tarea y supervisarla surge un campo en el que se entrecruzan el médico, el maestro y la madre. Este campo en el que se encuentran los ámbitos público y privado, el conocimiento científico y su operacionalización en la vida doméstica, responde también a la forma como el estado, por intermedio de los sistemas expertos encuentra una entrada y un camino para regular la vida privada. En este sentido, la madre es el principal agente del discurso higiénico y de la tarea de producir el cuerpo moderno. En este campo se gesta también su paradójica condición de pivote de la sociedad moderna y la ambivalente situación simbólica que la enaltece y la subyuga.

La filiación de estos discursos académico-científicos es doble: moderna y occidental en cuanto se ciñen y mantienen atentos a la evolución del conocimiento en los centros hegemónicos, y colonial y latinoamericana porque apunta a unificar a los países del subcontinente en su lucha contra su naturaleza - tenida a veces por bárbara y otras por pródiga - y a consolidar las naciones, también en respuesta al desprecio al que las condenó el mundo noratlántico.

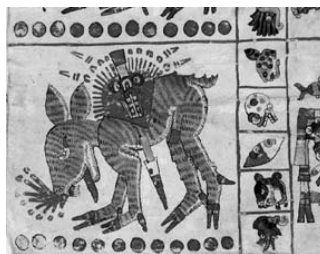
c. Las concepciones que encierran los discursos *estéticos* y *estésicos*<sup>28</sup> provienen de la segunda Ilustración, pero a menudo ignoran sus efectos sobre la explosión actual de fenómenos de esta índole. En ellos prima el interés por el desarrollo sensible a través de los sistemas que inducen a una percepción correcta de los sentidos (sensorialidad), así como a ampliar la intensidad y rango de las sensaciones (sensitividad) en aras de una sensibilidad que aplique cualidades y juicios estéticos

e instaure canales sociales de comunicación. El ascenso de estos discursos y de las prácticas que cobijan es evidente tanto en los métodos pedagógicos y de la cultura física como en el notorio incremento de la emocionalidad, en el interés por la personalidad, el erotismo y todas las formas de estilización que buscan comunicar esta sensibilidad<sup>29</sup>.

Los principios y valores semánticos de los discursos estéticos y estésicos tienen origen en la retórica, en el canon moral católico y en el cúmulo de experiencias corporales que ha puesto a disposición la evolución de los conocimientos académicos y científicos, al igual que la industrialización y la tecnificación. El producto de ello es la alteración ocurrida en la jerarquía y el uso de los sentidos que ya no sólo puede resumirse en el de culturas visuales, sino también en la ampliación del espectro sensorial para incorporar de forma más activa formas muy diversas de conocimiento y experimentación corporal que involucran los sentidos exteriores e interiores.

Estos discursos les dan prelación a los jóvenes y son reacios a una atribución definitiva de funciones y capacidades según los sexos, puesto que su motivo central son las emociones ancladas en el cuerpo. De ahí que su identificación de grupos sociales proceda destacando intereses estéticos y sensibilidades, hecho que a menudo se confunde con una lógica democrática, cuando en realidad prevalecen los juicios de la distinción que ope-





ran sobre criterios como velocidad, intensidad o juventud.

Los grupos excluidos por los discursos estéticos y estéticos los componen los viejos y pobres del mundo puesto que la filiación de sus principios es global en la medida en que las tecnologías contemporáneas y los medios masivos de comunicación facilitan la expansión de sensibilidades fundadas en principios e interpretaciones sensoriales que circulan sin interferencias, aunque con interpretaciones locales y usos particulares.

Las expresiones de estos discursos en América Latina saltan a la vista en la proliferación de las industrias culturales, en el diseño de las políticas públicas, en las formas locales de inserción en fenómenos culturales y tecnológicos mundiales, en las modalidades particulares de consumo, pero también en la preservación de sistemas de distinción y discriminación cuyo fundamento último se encuentra en la trayectoria de superposición de sistemas de ordenamiento simbólico y estructuración social que ha caracterizado las formas de biopolítica practicadas en la región.

## Notas

- 1 Shilling (1996):127-149; Le Breton (1990); Crossley (1997); Welsch (1996); Low (1994); Reddy (1999).
- 2 Jordanova 1999:1-19.
- 3 La concepción del cuerpo que proponga aquí, es la de un complejo antropológico que comprende los fenómenos biológicos (soma), emocionales (psique) y cognoscitivos (mente) en un todo integrado.
- 4 Berthelot (1995).
- 5 Es la sugerencia, por ejemplo, de la antropología histórica (Hager 1996; Lévy 1993).
- 6 Morin (1994).
- 7 Lock (1993)
- 8 Ehrenspeck (1996); Welsch (1996).
- 9 Este procedimiento no parece compartido por lo teóricos de la sociología del cuerpo, quienes pese incluso a sus propias afirmaciones se inclinan a favor de una teorización principalmente especulativa..Por ejemplo, Turner 1991)
- 10 Vale aclarar que el sólo uso del calificativo físico remite ya a un conocimiento historizado que caracteriza cuando menos los último cuatro siglos de las sociedades occidentales. Esta forma de conocimiento se funda en la distinción entre el carácter físico de la materia, susceptible de ser conocido por la formas científicas del conocimiento y el carácter metafísico, particularmente de la vida humana, que al tiempo que designa lo más definitivo condición espiritual del ser humano, resulta inaprehensible para las formas racionales de conocimiento. Asimismo conviene recordar que en otras tradiciones una división tal resulta del todo inadecuada para definir al individuo y al cuerpo.
- 11 Giddens (1991); Kamper und Wulf (1982); Shilling (1993).
- 12 En un sentido radical, la proclamación de los derechos humanos considera que el carácter propiamente humano se deriva del sólo hecho de vivir, acción ésta despojada de toda similitud con una vida buena y, más bien, con un sentido restringido a la vida biológica, de la cual proviene el carácter de lo humano o, cuando menos, sus principales potencialidades (Rose 2001).
- 13 Bourdieu (1972).
- 14 Ariès (1960); de Mause (1974).
- 15 Barrán (1996).
- 16 Insisto: la sola mención de estas cuatro categorías pone de manifiesto una inserción cultural

indisolublemente atada a las nociones de las ciencias occidentales modernas y, por lo tanto, a su incidencia en las posibilidades de que disponemos para nombrar y comprender la experiencia humana.

- 17 Jiménez (1995); Summers (1987).
- 18 Baudrillard (1972); Heller y Fehér (1995).
- 19 Las experiencias estéticas ordenan, administran y dotan de sentido el conjunto de percepciones sensoriales que el cuerpo recibe a través de los sentidos. Esta experiencia sensorial es posteriormente valorada estéticamente en función del sistema de distinciones que avala el orden social.
- 20 Maffesoli (1996); Morin (1994).
- 21 Gloy (1996); Sieferle (1989).
- 22 Foucault (1976).
- 23 García (2000); Mignolo (1995).
- 24 A lo anterior debe añadirse la situación existencial y simbólica de los pobres, los campesinos, los mestizos, los marginados de todas coloraciones tanto como los modernos y mundialmente reconocidos obreros, mujeres y dementes, entre otros, de cuya condición en la modernidad sí dan cuenta las teorías hegemónicas.
- 25 En este sentido, el cuerpo no funciona como un lexema teórico sino como vida humana que se produce en horarios y sigue reglas en sus movimientos y procesos.
- 26 Lasch (1979).
- 27 Merece un capítulo aparte la discusión sobre la teoría de las razas y la eugenesia. Dentro de los diversos debates que se promovieron alrededor del tema de la raza como recurso explicativo, varios se apartan de esta afirmación. No obstante, en líneas generales, el desarrollo de la medicina científica se debe a su capacidad para aislar el cuerpo, por efecto de su mirada clínica, de las determinaciones morales y sociales que caracterizaron el conocimiento del cuerpo hasta la mitad del siglo XIX.

28 Pedraza (1996).

29 Maffesoli (1996); Welsch (1996).

## Bibliografía de referencia

Ariès, Philippe (1960). *El niño y la familia bajo el antiguo régimen*. Madrid: Taurus.

Barrán, José Pedro (1996). "El adolescente, ¿una creación de la modernidad?, Historias de la vida privada en el Uruguay. El nacimiento de la intimidad. 1870-1920. T.2. Uruguay: Taurus. pp.174-199.

Baudrillard, Jean (1972). "El más hermoso objeto de consumo: el cuerpo", en *La sociedad de consumo: sus mitos, sus estructuras*. Barcelona: Plaza & Janés, 1974. pp.185-213.

Berthelot, Jean-Michel (1995). "The Body as a Discursive Operator: Or the Aporias of a Sociology of the Body", *Body & Society* 1(1):13-23.

Bourdieu, Pierre (1972). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, 1999.

—— (1977). "Remarques provisoires sur la perception sociale du corps", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 14(51-54).

Bourdieu, Pierre (1980). *Le sens pratique*. Paris: Minuit.

Crossley, Nick (1997). "Corporeality and Communicative Action: Embodying the Renewal of Critical Theory", *Body & Society* 3(1):17-46.

De Mause, Lloyd (1974). *The History of Childhood*. New York: The Psychohistory Press.

Ehrenspeck, Yvonne (1996). "Aisthesis und Ästhetik: Überlegungen zu einer problematische Entdifferenzierung", in Mollenhauer, Klaus und Christoph Wulf (Hg). (1996). *Aisthesis/Ästhetik: Zwischen Wahrnehmung und Bewusstsein*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag. pp.201-229.



- Elias, Norbert (1969). *Über den Prozess der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. 2Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Falk, Pasi (1994). *The Consuming Body*. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage.
- Foucault, Michel (1976). *Historia de la sexualidad*. 1. La voluntad de saber. Madrid: Siglo XXI, 1984.
- Frank, Arthur (1991). "For a Sociology of the Body: An Analytical Review" in, Featherstone, M. et al. *The Body: Social Process and Cultural Theory*. London: Sage. pp. 36-102.
- García, Raúl (2000). *Micropolíticas del cuerpo: de la conquista de América a la última dictadura militar*. Buenos Aires: Biblos.
- Giddens, Anthony (1991). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península, 1995.
- Gloy, Karen (1996). *Das Verständnis der Natur*. Bd. 2. Die Geschichte des ganzheitlichen Denkens. München: Beck.
- Hager, Frithjof (Hg) (1996). *Körperdenken: Aufgaben der Historischen Anthropologie*. Berlin: Reimer.
- Heller, Agnes y Ferenc Fehér (1995). *Biopolítica: la modernidad y la liberación del cuerpo*. Barcelona: Península.
- Jiménez, José (1995). "Modernity as Aesthetics." *Paragrana* (Berlín), 4(1):173-183.
- Jordanova, Ludmilla (1999). *Nature Displayed. Gender, Science and Medicine 1760-1820*. London and New York: Longman.
- Kamper, Dietmar und Christoph Wulf (1982). *Die Wiederkehr des Körpers*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lasch, Christopher (1979). *Refugio en un mundo despiadado. Reflexión sobre la familia contemporánea*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- Lash, Scott (1994). "Reflexivität und ihre Doppelungen: Struktur, Ästhetik und Gemeinschaft", in Beck, Ulrich et al (1996). *Reflexive Modernisierung: Eine Kontroverse*. Frankfurt a/M: Suhrkamp.
- Le Breton, David (1990). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1995.
- Lévy, David (1993). *The Measure of Man. Incursions in Philosophical and Political Anthropology*. St. Albans: Claridge.
- Lock, Margaret (1993). "Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge", *Annual Review of Anthropology* 22:133-55.
- Low, Setha M. (1994). "Embodied metaphors: nerves as lived experience", Csordas, Thomas J. (ed). *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge University Press, 2000. pp.139-162.
- Lyotard, Jean François (1989). "Ob man ohne Körper denken kann", in *Das Inhumane: Plaudereien über die Zeit*. Wien: Passagen. pp.23-49.
- Maffesoli, Michel (1996). *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Mignolo, Walter (1995). *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality & Colonization*. University of Michigan Press.
- Morin, Edgar (1994). "La noción de sujeto", Schnitman, Dora Freíd. *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Buenos Aires: Piados, 1998. pp.67-85.
- Pedraza Gómez, Zandra (1996). *En cuerpo y alma: visiones del progreso y de la felicidad*. Bogotá: Universidad de los Andes, Departamento de Antropología, 1999.
- Reddy, William M. (1999). "Emotional Liberty: Politics and History in the Anthropology of Emotions", *Cultural Anthropology* 14(2):256-288.
- Rose, Niklas (2001). "The Politics of Life Itself", *Theory, Culture & Society* 18(6):1-30.
- Shilling, Chris (1993). *The Body and Social Theory*. Sage, 1997.
- Summers, David (1987). *The Judgement of Sense. Renaissance Naturalism and the Rise of Aesthetics*. Cambridge University Press, 1994.
- Turner, Bryan (1991). "Recent Developments in the Theory of the Body", Featherstone, M. et al. (eds). *The Body: Social Process and Cultural Theory*. London: Sage. pp.1-35.
- Welsch, Wolfgang (1996). "Aestheticization Processes. Phenomena, Distinctions and Prospects", *Theory, Culture & Society* 13(1):1-24.

# Control social y familia en el siglo XIX colombiano: una aproximación a distintas prácticas de regulación estatal

Carlos Andrés Estrada Grajales\*

Para Ana, quien me invita  
incansablemente a pensar en el futuro

## Introducción

La vida política del siglo XIX en este continente estuvo caracterizada por la formación de los estados nacionales<sup>1</sup>, es decir, por la construcción de una nueva forma de organización sociopolítica del territorio y así mismo por un modelo de comportamiento orientado a la definición y moldeamiento de sus habitantes. En esta medida, las instituciones de la sociedad tomaron una nueva forma determinada por ideales nacionales que

incluyeron la caracterización de la familia -católica nuclear- como uno de los puntos de acción más importantes de las políticas de control. Estas formas de control no pasaron solamente por el establecimiento y la difusión de una legislación que dictara acciones explícitas sobre las concepciones de la familia y las relaciones entre sus miembros, sino también por la configuración de mecanismos de control diferentes, pero igualmente importantes, materializados en folletos y manuales breves, de fácil lectura y una preten-



\* Antropólogo de la Universidad de los Andes. Profesor Universidad del Tolima



En el marco de la formación de los estados nacionales, se hacía necesario constituir una nueva sociedad, *normativizando* una población que no era ni homogénea, ni depositaria de los ideales de quienes se dieron a la labor de proyectar la nación. En este contexto, se requería de diferentes mecanismos de control que garantizaran de alguna manera un orden social. La familia se constituyó entonces en uno de los espacios más importantes para canalizar el control de la sociedad, ya que agrupaba en unidades identificables a los individuos y a su vez reproducía, mediante procesos de socialización, los ciudadanos adecuados para esta nueva organización sociopolítica. Es así como, paralelo a la conformación de algunas instituciones de control social como la escuela, el estado cobra forma a partir de la puesta en práctica de otros dispositivos de regulación sobre las personas, que aunque no sean creados por el mismo aparato, son utilizados por éste. Estos dispositivos, encargados de regular los comportamientos de aquellos que le debían ser útiles al sistema tanto material como moralmente, actuaron sobre un espacio ya delimitado pero que ahora adquiere otro significado: la familia.

Este artículo tiene como objetivo inmediato explorar algunas de las formas de control que se pretendieron accionar sobre la familia en la primera mitad del siglo XIX, y que en su

ejecución ayudaron a definirla. Dicha exploración, se centrará en la revisión de algunos de los manuales y folletos que circularon dirigiendo su acción hacia la familia, especialmente a la mujer. Además, se presentará, de acuerdo a las fuentes escogidas, un análisis sobre los fundamentos que sustentaron su contenido -la moral y la razón principalmente- y que sin lugar a dudas expresaron una manera particular de vivir la modernidad, aunque debe dejarse claro que ese es un tema que merece un tratamiento más extenso que aquí no ocurre. Estos textos no se refieren de manera exclusiva al tema de la familia, ni en muchos casos lo abordan de manera explícita; sin embargo, el comportamiento familiar, en cuanto centro de acción sobre la sociedad, adquirió un valor importante dentro de este conjunto de textos que directa o indirectamente se remiten a los preceptos de buenas maneras y modos y, de adecuado comportamiento, es decir, lo que se agrupa bajo los términos de literatura de civilidad, manuales de urbanidad y cortesanía. En general, se pretende dar cuenta del ideal de familia y de las relaciones dentro de ella presentes en estas fuentes, elementos que dan cuenta de cómo las concepciones sobre la familia se han transformado de acuerdo a las coyunturas históricas y a las distintas visiones sobre esta institución y sus integrantes.

## Familia, control social y estado

La expansión del proyecto nacional implicó el desarrollo de un proceso de control en varios frentes que tocaron, por ejemplo, los intentos de instituciones nacidas en la época republicana, como de otras provenientes de la colonia reconducidas para los fines de la república. Esto se hizo a través de la imposición de discursos materializados por medio de distintos dispositivos. Dentro del primer conjunto, es posible considerar la ampliación de la estructura educativa (Álvarez 1995) y la implantación de programas masivos de

educación pública (Saldarriaga 1998). Simultáneamente, se continuó ejerciendo una intervención y redefinición sobre la funcionalidad de la institución familiar, como un nuevo escenario para el control sobre los individuos en espacios que se pensaban por fuera de la policía, por fuera de lo público.

La construcción de la nación, se veía pues imbuida en un sistema de clasificación de la sociedad. Para la organización de la nación esta debía ser jerarquizada, así se mantendría y crecería el orden de la misma. De este modo, se hizo preciso seguir accionando mecanismos de control para encauzar a las personas dentro de las expectativas del proyecto, entre otras, construir el ambiente adecuado para “modernizar” las condiciones materiales de producción e incorporarse así al sistema de economía mundial.

La instancia que administra el poder, el estado nacional, debía reorientar sus mecanismos de regulación sobre la población. Tal reorientación se dirigía, cada vez más, hacia prácticas de poder menos evidentes; de esta forma los ejercicios de poder aplicados por el estado nacional se hicieron más sutiles en el período republicano que en el colonial, dirigiéndose hacia el paso de una regulación directa a una autorregulación de los comportamientos humanos (Elias 1968). En este sentido, comienza la actuación sobre espacios medianamente privados como el espacio familiar, espacio no definido sólo como lugar físico, sino también por los individuos, las relaciones entre ellos y las distintas conductas que éstos deben tener en un ámbito determinado (Pedraza 1999).

Las constituciones, gramáticas y manuales de comportamiento, documentos que encarnaban los dispositivos de regulación de la vida de la población que circularon durante el siglo XIX, al percibirse como normas y leyes, se interiorizaron gradualmente enfocándose

hacia la prevención más que al castigo; así, en relación con lo que Elias llamó el proceso civilizatorio, éstos implicaron el paso de la coacción a la autocoacción. Su proliferación tuvo que ver con que a partir de dichos dispositivos se *construyeron los marcos del sujeto legal tanto en su condición para ser reconocido como sujeto; para ser aceptado como sujeto de la ciudad escrituraria; y como agente de las fuerzas productivas y morales del proyecto nacional* (González S. 1995:27).

Crear la población, crear la ciudadanía, significó estandarizarla según unos patrones morales y sociales aceptados; estandarizar también significó generar modelos de comportamiento para desarrollar en el ámbito privado (González S. 1995). Teniendo en cuenta los dispositivos disciplinarios que regulan los comportamientos adecuados de la población, los manuales de civildad por ejemplo, es necesario considerar que los discursos que los motivaron nunca contemplaron la posibilidad del surgimiento de la intimidad como ámbito; la intromisión, la regulación se aplicaba hasta tal punto que *La urbanidad (...) se entiende como una negación de la vida privada que en su decurso amplió su alcance hasta absorber la intimidad y, finalmente, también lo oculto e inadmisibile* (Pedraza 1999:89). Ni siquiera en la familia el individuo escapaba al rigor de las normas socialmente aceptadas; al contrario, era sobretodo en la vida familiar donde: *Incorporado el hábito cortés, la persona se desempeña natural y apropiadamente en sociedad, el ver-*





*dadero escenario de la vida urbana, aquel en el cual, confrontada con personas de diferentes condiciones y con situaciones en las que entran en juego los órdenes de la civilidad, pueden desplegarse los recursos retóricos y operan los criterios de sanción que se legitiman rectificando o ratificando las cualidades urbanas de los participantes* (Pedraza 1999:91-92).

Dentro del marco teórico que aquí se presenta, las consideraciones de Jaques Donzelot en *La policía de las familias*, pueden resultar significativas, no sólo para este documento sino para futuras investigaciones cuyo interés contemplen la pregunta por la familia y el control social en la modernidad.

Para Donzelot, la historia de las mentalidades (...) *muestra la existencia de un régimen de transformación propio a los sentimientos, a las costumbres, a la organización de la cotidianidad* (Donzelot 1998:9) Lo que remite a considerar que la noción de familia moderna proviene de las capas burguesas y su proyecto de expansión hacia las demás clases sociales. En esta medida, vale la pena cuestionarse acerca de la posibilidad de sostener que aquella moral burguesa que encarna e impone una noción de familia, sea la misma que se sustrae del espíritu del proyecto de formación y construcción del estado

nación. En otras palabras, ¿son los intentos de creación de una burguesía, pues es bien sabido que la burguesía apareció y se consolidó de la mano de un proceso de industrialización y urbanización acaecido en Hispanoamérica hasta finales del siglo XIX, dentro de los cuales se pueden inscribir el proyecto de consolidación del estado nación, los que requieren de un modelo particular de familia para regular a los individuos, a los nacionales?

En su estudio Donzelot señala que desde el siglo XVIII, en las sociedades modernas de Europa, empieza a evidenciarse una visión medicalizada sobre la familia, gracias a la vulgarización de este saber entre las capas populares. Como resultado de esta imbricación del discurso médico en la cotidianidad de los individuos, resultan tres puntos destacables: En primer lugar, la evocación de un sujeto clave para la regulación de los individuos, la mujer madre, la madre-enfermera, evocación que tiene por función (...) *reproducir la distancia, de origen hospitalario, entre el hombre de saber y el nivel de ejecución de los preceptos atribuido a la mujer* (Donzelot 1998:21). Por otro lado, la aparición de un nuevo sujeto de autoridad que medie el poder regulador del estado sobre el individuo, el médico. El surgimiento de tal figura, provoca tres conse-



cuencias: primero, el retraimiento de la familia de las prácticas educativas sobre el cuerpo descentralizadas y domésticas, lo que implica que se valide y se inmiscuya un control organizado sobre los individuos en el ámbito familiar; segundo, un control eficaz al hacer recaer el papel de vigilancia de la madre en la célula familiar, lo que indica que esta ya no es más un recodo de sustracción de la *lupa pública*. Por último, la utilización de la familia como nuevo espacio de control distinto a la disciplina religiosa o de los institutos de reclusión.

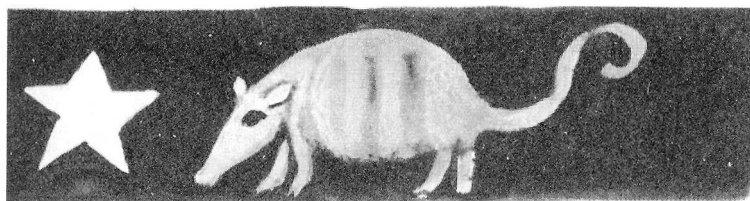
Este último punto destacable de la versión *medicalizada* sobre la familia no es otra cosa que la estrategia o el objetivo de esta particular forma de pensarla: el cuidado de los hijos. Con el progresivo afianzamiento del capitalismo, y la consecuente creación de las capas burguesas, las prácticas de control del estado sobre los individuos propenden en esta época por tratar de vincular a la mayor cantidad de individuos al sistema productivo, lo que da como resultado (...) *liberar al máximo al niño de las tensiones, de todo lo que impide la libertad de sus movimientos, el ejercicio de sus cuerpo y, de este modo, facilitar lo más posible el desarrollo de sus fuerzas, protegerle al máximo de los contactos que podrían herirle (peligro físico) o depravarle (peligros morales, historias de aparecidos con implicaciones sexuales), así pues desviarle del recto camino de su desarrollo* (Donzelot 1998:22-23).

Para el caso de la Nueva Granada, la medicalización no es tan notoria en la primera mitad del siglo XIX, en realidad la importancia del saber médico solo se extiende

para transformar a la familia, hasta finales del siglo XIX y principios del XX. Empero, existe un antecedente claro de la preocupación por el cuerpo físico y de la intromisión de unos saberes biológicos en el cuidado de los niños y en el mantenimiento adecuado de la vida doméstica. Esto es el discurso de la higiene, que como se mostrará más adelante se relaciona con un cuidado estético de la familia y una nueva definición de las funciones de la madre frente al infante y a su entorno familiar.

Antes de continuar, es necesario clarificar la idea de control. Algunas definiciones restringen lo que puede entenderse por control; se le concibe como la acción o influencia privilegiada, por un lado, de los “grupos de poder” sobre una colectividad más o menos grande de población, y por el otro, de unas instituciones, principalmente legales, sobre toda la sociedad. Al respecto se debe anotar que las relaciones de poder que se establecen entre los miembros de una sociedad, no deben ser concebidas en términos de unos miembros que “tienen el poder” y otros que son dominados, sin más remedio. A partir de esto, el control puede ser comprendido no como un proyecto de dominio, perfectamente definido e implantado de una vez, sino como un conjunto de estrategias que toman distintas formas y que no necesariamente se obedecen o se cumplen.

Con respecto a la familia, no sobra indicar, que en tanto concepto debe entenderse como algo dinámico, poco homogéneo, pero para nada vago: la mención a la familia pasa por hacer alusión a ésta como un espacio; como



un ámbito (Pedraza 1999) donde tiene lugar la vida familiar de distintos individuos; como escenario donde tienen lugar múltiples prácticas de control, encaminadas a la configuración de igual número de sujetos: donde se forja al padre de familia-buen administrador, a la mujer-madre-reproductora del orden social, al infante-esperanza de la nación; y como lugar donde intervienen estancias como el estado, agentes *especializados*, la iglesia, los debates en torno a la organización pública, etc.

### Urbanidad, moral y razón: en busca del buen comportamiento familiar<sup>2</sup>

Lo que a continuación se presenta es un análisis de las ideas que sustentan los principios de buen comportamiento privado, doméstico y familiar, en las obras consultadas. Estas ideas fundamentan el pensamiento de la elite criolla (Cuervo, del Castillo, Ayarza) que propendió por la formación de los nuevos ciudadanos. En particular los textos analizados se basaron en unas concepciones específicas de moral y razón que se articularon en la producción del ciudadano y de la familia ideal. La importancia de analizar estos principios radica en la centralidad que han tenido en la configuración histórica de Colombia como un país atravesado por el catolicismo, en especial en la manera como se ha entendido el modelo de comportamiento de sus

nacionales, que como aquí se propone, pasa necesariamente por el comportamiento familiar.

Bajo este marco, la urbanidad entró a ser parte de los discursos privilegiados para formar un orden social. Ésta, entendida como *el ejercicio de las virtudes sociales prescritas por la moral o por la costumbre, en el marco de los preceptos del catolicismo* (Cuervo, 1853:5) sirvió, a grandes rasgos, para establecer los criterios de distinción entre una población que se decidió por el establecimiento de un gobierno relativamente democrático. La urbanidad, para países como el nuestro, fue el discurso utilizado para configurar el sujeto de la nación, es decir del ciudadano. En realidad esto ocurrió en casi todo occidente; empero, el caso latinoamericano presenta una particularidad: el ciudadano, estaba pensado como un sujeto católico, atravesado por la moral cristiana que le imprimía el sello de modernidad en cuanto ésta se pretendía civilizadora. De acuerdo a esto, el avance del hombre por el conocimiento racional de su entorno debería estar acompañado por una cualidad particular que frenara el impulso anárquico y libertino del uso de dicha razón: esa cualidad es la virtud cristiana. Los manuales de urbanidad, como compendios de reglas de comportamiento, reforzaban junto a los preceptos religiosos, los mecanismos de control que impedían incurrir en excesos nocivos para el ciudadano y para la nación. Así, el fin de los comportamientos humanos se resumía en el hecho de llegar a la virtuosidad, a ser humanos íntegros agradables al *Ser Supremo*, lo que se conseguía no sólo por medio de la práctica del catolicismo sino sobretudo por el autocontrol y las buenas maneras, entre otros valores relacionados con la capacidad de los sentidos para percibir la realidad.

En relación con lo anterior, los manuales de urbanidad desplazaron su interés de las cuestiones generales y abstractas hacia las subjeti-



vas y pragmáticas. En esta medida cobraron fuerza el *cuidado de si mismo* tanto en la salud, como en la apariencia y modales de los individuos, pues esos rasgos personales dejaban al descubierto la esencia de lo que se era en realidad. La suciedad evidente en los cuerpos y las prendas de las personas, perceptible por los olores y el impacto visual, se asociaba de inmediato con las malas costumbres, con la falta de pulcritud y transparencia, y por ende con conductas morales reprobables que ponían en duda no sólo los valores morales adquiridos en la educación sino también las capacidades para cultivar el intelecto.

Como conceptos clave amarrados al discurso de la urbanidad se encuentran la razón y la moral, ambas articuladas en los discursos normativos aplicados a los individuos y a las familias. La razón como principio ordenador de las formas de acceso al conocimiento de tipo científico, jugaba un papel considerable en la configuración del ciudadano, como lo atestigua la constante referencia de los letrados criollos al conocimiento como tabla de salvación de la ignorancia y como camino hacia el progreso y la civilización. Así mismo, la moral como base de la organización social del nascente estado nacional y cuyo uso debía subyacer al de la razón, ponía de manifiesto la relación entre estos principios: nunca se entendió como contradictorio hacer juicios de tipo moral o estético acompañados por disertaciones racionales, dado que la razón sin moral no lleva a otro lado que al *salvaje, corrupto e impío modernismo*. Esta preponderancia de un comportamiento acorde con los preceptos dictados por la moral se refleja en las anotaciones que hacía Pío del Castillo sobre el uso del conocimiento científico *Poco aprovecharían en la sociedad las ciencias, si los hombres que las poseen ignorasen el modo de portarse con sus semejantes; si carecieran de aquellos principios de moral tan necesarios como las ciencias mismas...A favor de la urbanidad, el rico no abusa de su nacimiento o fortuna, el noble aprende a no des-*



*preciar al plebeyo virtuoso, este sabe como debe tratar a las personas distinguidas por su clase o empleo, y todos a la vez se respetan, se aprecian, y mantienen el justo equilibrio de la balanza social* (Pío del Castillo, 1)

A partir de la articulación de los conceptos de moral y razón, en el marco del discurso de la urbanidad, se forjaron mecanismos de control y modelos de comportamiento que funcionaban como vehículos para conseguir la llamada virtud y con ella los valores morales que atravesaban los ámbitos de la vida pública y privada. En este contexto la educación adquiere una importancia inusitada en función de su capacidad de formación de un tipo de ciudadano en el cual se conjugaban el conocimiento racional, los preceptos de la moral y así mismo, una determinada disposición corporal marcada por una concepción particular de la higiene, la salud y las buenas maneras. Estos modelos de comportamiento se estructuraron por sobre todo en las diferencias de género, en los roles que cada individuo tenía en la familia y la pertenencia a un determinado sector de la sociedad, entre otras jerarquizaciones de la población consideradas como naturales y en esta medida como susceptibles de ser reproducidas por medio de instrumentos como los manuales y folletos de urbanidad.

## La familia en los manuales

### La importancia de la familia nuclear y del matrimonio católico.

La discusión en torno a la familia moderna como el núcleo o la base de la sociedad se puede matizar en tanto se le sitúe en un marco histórico, que de cuenta de sus transformaciones en unos momentos particulares. Además, esta discusión cobra importancia cuando se tiene de fondo las siguientes preguntas: ¿cómo persiste y se mantiene una institución considerada tradicional -la familia- en los marcos de la modernidad? ,y por otro lado, ¿qué particularidades toma la familia en un momento donde prima el individuo como eje del proyecto moderno? La respuesta a estas cuestiones no se puede agotar en la idea de algo tradicional o premoderno que sobrevive en los marcos de la modernidad, como una extraña mezcla de algo inmutable -lo tradicional- con algo externo y ajeno -lo moderno-. La idea es precisamente poder señalar cómo la familia ha cambiado y ha tomado unas nuevas características como parte integrante de la sociedad moderna.

En las organizaciones sociales tradicionales la familia extensa, en conjunción con la idea de comunidad, se constituye en el marco de

referencia de la pertenencia social y de la identificación, y en este sentido, estructura la experiencia y los roles de los miembros del grupo. La familia extensa se va transformando hacia una familia nuclear en donde las figuras que la conforman son las del padre, la madre y los hijos, como la que se pretendía modelar a principios del siglo XIX. Para Foucault (1978) por ejemplo, la cuestión está en que la familia se convierte desde el siglo XVIII en canal para el gobierno de la sociedad por parte del estado, entendiéndolo como una forma histórica de dominación política; así, a partir de la constitución de la familia nuclear se pretende gobernar la sociedad, con la institución de roles específicos para el padre de familia (jefe del hogar, buen ejemplo y formador de su esposa y de sus hijos) la madre (reproductora de la sociedad) y los hijos (el futuro de la nación). Es decir, la familia se constituye en núcleo de la sociedad, en tanto se le construye como una unidad social identificable y contenida donde cada uno de los miembros cumple un papel determinado, en donde entran a actuar los mecanismos de control y de socialización para el servicio de abstracciones modernas como la nación y la ciudadanía. Es desde la familia que se reproduce la nación y donde se da la formación de los ciudadanos. De acuerdo a esto, un buen padre de familia se le asocia directamente con un buen ciudadano y po-



drá ser un buen gobernante o un dócil gobernado; de la misma manera, una buena madre es la que sirve a los ideales de la nación y un buen hijo es aquel que podrá en el futuro servir a la patria.

Por supuesto la transformación histórica de la familia también está dada por la emergencia de la escuela como entidad alternativa de socialización. Aunque los hijos debieron ser separados del seno familiar, esto no implicó el fin de la familia, sino su configuración como el espacio de la formación de lo privado; así, escuela y familia se constituyeron en estamentos que se reforzaban el uno del otro bajo los mismos ideales. Como resultado, la definición de la vida privada, que en las sociedades tradicionales no es tan clara, empieza a verse como lo familiar, aquello que tiene un papel simultáneo al desarrollo de lo público, encarnado en la institución escolar. Además, la definición de lo familiar como aquello privado, no es dejado al azar: son recurrentes los mecanismos y formas de control que señalan cómo debe ser la vida privada. Es decir, aquello que se considera como lo más privado -la intimidad del hogar- empieza a ser atravesado por consideraciones públicas, por políticas estatales o eclesiásticas.

En la primera, mitad del siglo XIX colombiano, gran parte de la población no vivía bajo la figura de la familia católica como pretendían los ideales de la nación. El matrimonio católico no se encontraba plenamente difundido como es notorio en manuales revisados en los que los autores señalan que, *han notado que en esta tierras los hombres temen al matrimonio* (Ayarza 1845: 4). Precisamente la existencia y la difusión de tales textos demostraban el interés de las elites criollas por instituir la familia y modelar los comportamientos en un contexto donde las acciones de las personas contradecían los preceptos de la moral. En este sentido, si la fa-



milia se hubiera regido por los patrones ideales no sería tan necesaria la producción de manuales y folletos sobre la vida privada, familiar o la economía doméstica. Por ejemplo, en un texto que se refiere a los deberes de los casados se afirma continuamente la ventaja del matrimonio y la necesidad de que éste fuera católico; de allí se deriva que *el matrimonio es o puede ser el origen de todas las felicidades terrestres (...) en todas las naciones desde el origen del mundo, nos persuadiremos fácilmente de que el matrimonio no solo es útil y análogo a la naturaleza del hombre, sino absolutamente necesario para su dicha* (Ayarza 1845:3). Así, el matrimonio aparece como una obligación, no sólo porque garantiza la felicidad, sino también por su conceptualización como algo completamente natural al mismo hombre, una institución que no debía tener objeción alguna.

El matrimonio es presentado como una obligación en estos documentos, ya que a partir de él se resignifica la familia y por ende una nueva unidad social y económica, que estructurada en ciertos principios, organiza la vida social y garantiza la reproducción de los patrones de comportamiento. El matri-

monio, por ejemplo, moldea la idea de un hombre responsable, trabajador, respetuoso, patriota y modelo ejemplarizante para sus hijos; transmite los valores de la patria y la obediencia a la nación; garantiza los buenos modos y maneras; imita las imágenes católicas de castidad y de fidelidad desde las cuales se regula la sexualidad y las pasiones; controla las uniones y las agrupaciones sociales al impedir el concubinato y el amancebamiento; asegura el lugar de cada uno en la sociedad sin que se presenten *mezclas no adecuadas* y uniones amorosas que no tienen lugar y que atentan el orden establecido. En fin, el matrimonio como una parte importante en el control social, también posibilita la producción y reproducción de un orden social pretendido.

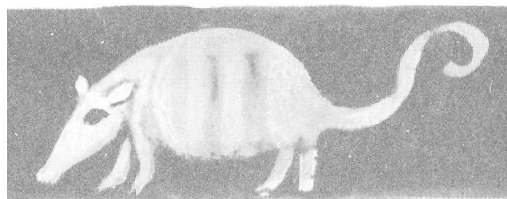
### La mujer como eje de la vida familiar.

En el siglo XIX, el ciudadano era, como es bien sabido, hombre. Sin embargo, el discurso que lo formó en esa época, es decir la urbanidad, estuvo orientado en principio hacia la formación de otro sujeto: la mujer-madre, reproductora del orden social biológica y socialmente. En la mujer madre se pusieron las esperanzas del proyecto civilizador del siglo XIX, a partir del cual se pretendía la formación de una sociedad con verdaderos ciudadanos que se alejara progresivamente de la barbarie (moral, estética y racionalmente). La educación entendida como la formación de buenos hábitos se pensaba en esta medida como una necesidad fundamental. Rufino Cuervo anotaba al respecto que *La educación de las niñas exige hoy, más que en ningún otro tiempo, una atención especialísima. En el embate de los vicios i los malos instintos que amagan tornar el país a la barbarie, la providencia nos presenta, en nuestras esposas i en nuestros hijos salvándose de la corrupción general, una esperanza, un medio de salud para el porvenir* (Cuervo, 1853: 3)

Así, la urbanidad en la primera mitad del siglo XIX, dictaba las buenas maneras en el comportamiento de las señoritas con un fin bien claro: edificar las madres de la patria, hacer de las señoritas buenas mujeres y por supuesto buenas madres para que a través de la educación y la regulación de sus impulsos formaran al ciudadano digno de la nueva nación. En esta medida se pensaba que *La mujer modesta, entendida en las haciendas domésticas, piadosa, en una palabra la mujer bien educada inspirará más respeto i amor i ejercerá una influencia más benéfica en la sociedad i en la familia, que una mujer inculta i pervertida. La buena educación da a las niñas una fuerza prodigiosa para resistir la seducción, para pensar en el porvenir i para ejercer una influencia benéfica en los destinos de la patria.* (Cuervo, 1853: 4)

La mujer no estaba, por supuesto, considerada en la misma posición del hombre. En este contexto altamente jerarquizado y escindido en roles por género, se pensaba que las mujeres debían educarse de acuerdo a la posición, a los derechos y deberes que les otorgaba el lugar de sus familias en la jerarquía social (Cuervo 1853:4); así, solamente aquellas que pertenecieran a las clases altas residentes en las ciudades debía ingresar a colegios para niñas mientras que las demás debían terminar rápidamente sus estudios de enseñanza general, es decir lectura, escritura, doctrina cristiana, eco-





nomía doméstica, costura y gimnasia, para ocuparse de sus asuntos domésticos (Cuervo 1853:5). La escuela para las niñas se constituyó, en este marco, en una institución diseñada para la enseñanza y reproducción de los principios, normas y actitudes que se consideraban propios de la mujer, así como en la prolongación de unas determinadas jerarquías sociales que señalaban su lugar y función en la sociedad. Entre lo que se consideraba que debía aprender una mujer de clase alta, además de leer y escribir, estaba la gramática francesa, el dibujo y la *labor propia del sexo*, los principios de moral, religión, urbanidad, economía doméstica y por último música vocal (Cuervo 1932:III).

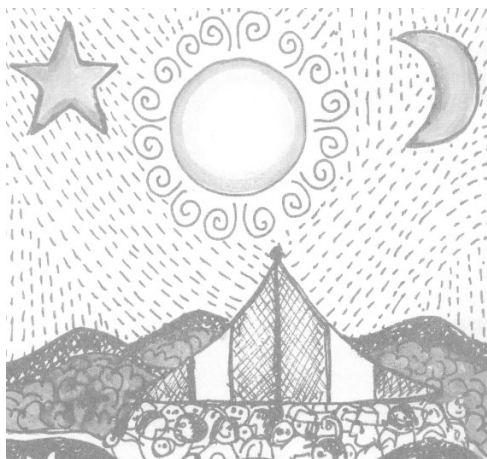
Los manuales presentaban entonces una visión particular de la mujer en los diferentes estados en que se concebía su vida, sobre todo en función de la institución del matrimonio y de la maternidad como las metas principales de su formación. De esta forma se dividía el ciclo vital de la mujer en la etapa de infancia y “doncellez” y en segundo lugar, en su vida como mujer casada, etapas para las cuales los manuales prescribían comportamientos específicos. Durante toda la vida de la mujer, el decoro como principio social y moral marcaba la pauta de su comportamiento. De esta manera, el decoro se interpretaba como una virtud que comprendía *el respeto a los deberes, el recato, el conocimiento de los buenos usos sociales, y el justo temor a la censura pública y al desagrado de su familia* (Cuervo 1853:8)

Durante su estadía como mujer soltera, la señorita debía evitar cualquier familiaridad con

los hombres *para que jamás llegue el caso de que le falten al respeto o de que se forme sospechas en contra de su honor* (Cuervo 1853:9).

Los parientes consanguíneos cercanos se convertían entonces en las personas con quien la mujer en ese periodo de su vida, podía tratar, y de quienes debía recibir la llamada educación que la prepararía para su rol de esposa. Por medio de esta idea que definía a los padres como *los verdaderos amigos de una señorita* se pretendía establecer un control sobre la sexualidad y el comportamiento de la mujer, evitando en la medida de lo posible que el honor de la familia, comprometido en la virginidad de la señorita, se arruinara irremediablemente. En términos generales los manuales prescribían evitar a toda costa la desenvoltura femenina, para lo cual *la señorita no se debe relacionar con las mujeres de conducta equivoca, las afectadas en sus movimientos y las que por falta de buena crianza son completamente extrañas a los finos usos sociales, carecen de suavidad en sus modales, de cultura en su lenguaje, de nobleza en sus sentimientos, de delicadeza en sus acciones* (Cuervo 1853:25).

De acuerdo al lugar que se le daba a la mujer como *responsable de las reputaciones* en oposición al hombre como *constructor de las reglas y leyes de la sociedad* (Cuervo 1853:5), su comportamiento tenía instrucciones muy específicas para garantizar un control efectivo sobre sus impulsos y mantener su posición en el sistema social. En este sentido Rufino Cuervo anotaba que *Si en el hombre la buena crianza es el mejor pasaporte en el mundo, para la mujer cuyo destino es agradar, estimar a la virtud, hacer estimable el honor y formar los hábitos sociales, es una necesidad*



*indispensable* (1853:5). Así, la señorita no debía caminar sola ni hablar con extraños. Su conversación debía ser culta y modesta, entendiéndose como tal la prescripción de restringirse a las temáticas generales como el clima y el paisaje y absteniéndose de citar textos o hablar sobre temas polémicos (Cuervo 1853:17) El conocimiento y en esta medida, el uso de la razón no se tomaban entonces como valores adecuados en una mujer, motivo por el cual debía esforzarse en no parecer una persona instruida (Cuervo 1853:17); por el contrario su dominio se reducía al ámbito doméstico y a los conocimientos que le fueran útiles para ser transmitidos a sus hijos.

Una vez casada, los deberes de la mujer en el matrimonio se pensaban como el ideal de comportamiento que llevaría al bienestar de la pareja y de su descendencia. Así, mientras que la obligación del hombre recaía fundamentalmente en asegurar los medios económicos necesarios para la manutención familiar, la mujer, en un orden de importancia similar, debía procurar la administración prudente de los bienes domésticos, el orden y el aseo (aa.vv. 1842: 115)<sup>3</sup>. De esta forma, la obligación de la mujer era la de *cuidar que nada salga de la casa impropriamente, ni aún la cosa mas pequeña, no tanto por lo que ésta pueda valer en sí sino por el hábito que produce, el cual trae consigo inevitable ruina* (aa.vv.

1842:15). De acuerdo a esto, el destino de la familia estaba igualmente bajo la responsabilidad de la mujer, que en su comportamiento debía mantener un control absoluto de lo que ocurriera en el ámbito de su acción. La mujer como independiente y autónoma no podía pensarse en los modelos de comportamiento estipulados por los manuales. Ella actuaba en función de su esposo y su descendencia *procurando su bien mas que su propia satisfacción*. En los manuales de comportamiento, se consideraba necesario inculcar una disciplina del ahorro que no permitiera en la mujer *vanidad en el vestir, delicadeza excesiva en el comer o mas sociedad de la que sus medios le permitieran* (aa. vv. 1842:16)

En su rol de madre, inseparable de la condición de mujer en el marco de la cosmovisión católica, la mujer debía ayudar a constituir una forma de socialización por medio del inculcamiento de ciertos valores, disposiciones morales, normas de higiene y de autocontrol, entre otros preceptos orientados hacia la formación del niño como ser social. La educación, cuyo objetivo iba dirigido al *entrenamiento del cuerpo y al perfeccionamiento del alma* (a.a.v.v. 1842:16), se constituía en una de las preocupaciones mayores de la sociedad de entonces. Este concepto de educación se refería especialmente a los cuidados y valores que debía transmitírseles a los hijos,



tarea generalmente a cargo de la mujer. Aquí se incluían el seguimiento estricto de horarios en la rutina cotidiana, la vigilancia sobre los alimentos y sobre el comportamiento y, así mismo sobre las actitudes afectivas de la madre frente a los hijos, dado que *demasiada ternura e indulgencia arruinaría su carácter y constitución física* (aa. vv. 1842:17). Esta educación, dirigida sobretodo a reforzar una concepción específica de moral, consistía en la transmisión de lo que se consideraban buenas costumbres y buenos ejemplos, es decir la *capacidad de domar cada uno sus pasiones* siguiendo la razón de otros que se encontraban en un lugar superior en la jerarquía social -en este caso los padres. Para esto la disciplina del alma dócil e influenciable de los niños, caracterizada por *un instinto de independencia* (aa. vv. 1842:20), adquiriría una gran importancia y se constituía en un valor para los padres, dado que la *indocilidad, la desobediencia voluntaria, la mentira premeditada, eran defectos que debían ser severamente castigados* (aa. vv. 1842:22). La educación se diferenciaba, por supuesto, de acuerdo al género y los valores estipulados para cada uno, teniendo en cuenta que tanto hombres como mujeres debían educarse para reproducir y enseñar los valores atribuidos a su género.

## La relación entre esposos y la unidad doméstica.

El matrimonio significa la definición de los roles que le corresponden al esposo y a la esposa, y desde él se constituyen los valores asociados a cada uno de sus miembros. El matrimonio aparece como un nuevo estado en la vida del hombre y de la mujer, para el cual fueron preparados como la meta ideal de su vida y el cual implica nuevos compromisos y deberes. A continuación se presentarán las ideas que se tiene del matrimonio, las características de sus miembros, los ideales y deberes que deben contener estos, y de esta manera la forma en que se estructura la fa-

milia nuclear católica como eje de control sobre la sociedad en la primera mitad del siglo XIX en la Nueva Granada.

Para el esposo los deberes con su esposa están marcados por lo que de ella se entiende en general, por cómo se le describe y se le subordina en la jerarquía que implica el matrimonio. Ante todo el hombre debe cuidar de su esposa y vigilar su comportamiento, es su responsabilidad guiarla adecuadamente y no permitir que se desvíe del camino que esta demarcado para su rol social. El esposo es el encargado de ejercer el control directo sobre su mujer, papel que estaba designado antes a la madre de esta, porque se afirma que *cuan-do un hombre ha logrado corregir los defectos de su esposa ¡cuanta felicidad le espera en sus pacíficos hogares! el buen orden, la paz, la confianza y la alegría reinarán en su casa* (Ayarza 1845:27) De tal manera, la mujer quedaba plenamente subordinada a su esposo, en tanto sobre ella recae un rol importante que implica una constante vigilancia.

El respeto que el hombre debería tener hacia su mujer *es un respeto de decencia y honestidad, es el homenaje continuo hecho a la virtud, que se ama y se desea fortificar. No consiste en vanas ceremonias, cortesías y afectados cumplimientos, sino en el hábito de usar siempre con su esposa de todas las reglas de la más severa decencia, preservando sus ojos, sus oídos, su ima-*



*ginación y su corazón de todo aquello de que un padre de familia querría preservar a sus inocentes hijas* (Ayarza 1845:13).

Un respeto que implica no contar ni mostrar más de lo debido; la mujer no debe acercarse a asuntos eróticos, morbosos, políticos o filosóficos. La mujer se consideraba un ser sin experiencia y marcada por la inocencia, y en ese estado es que debe ser conservada a juicio de esta estructura social. Bajo esta misma idea, a la mujer se le deben cuidar todas sus compañías, ya que estas pueden mal influenciarla según los hombres, por esto *Jamás es escceiva la vigilancia sobre las amistades* (Ayarza 1845:19).

Esta vigilancia y control sobre la mujer es sustentada en lo que se considera que es el carácter de la mujer; es decir, la mujer es constituida de una manera específica en estos esquemas sociales, para justificar la acción sobre ella. La mujer es creada y socializada como indefensa y propensa a la perdición, para así validar, tanto la figura del hombre que la defiende, como de la existencia de manuales regulatorios que la guíen. A juicio de los hombres que escriben esta literatura, las mujeres son sensibles y opuestas a todo lo racional, se dice que *generalmente hablando ellas no meditan con madurez y por consiguiente están su-*

*jetas a errores, parcialidades y caprichos* (Ayarza 1845: 17). Además, son tan emocionales que no sólo en los asuntos públicos y de la razón no se les debe consultar, sino que tampoco se les debe exponer en público frente a situaciones que ellas no puedan manejar. La mujer está confinada al espacio de lo doméstico, a la vida privada, a ser la organizadora de la familia en la intimidad, la estructuradora del hogar y la directa responsable de los hijos, pero el espacio público estaba vetado para ella.

En este sentido, la confianza que debe tener un hombre frente a su mujer debe ser limitada. La posición del hombre lo pone *en el caso de tener mil secretos que nunca deben confiarse a una mujer, porque su imprevisión y credulidad podrían ponerla en peligro de revelarlos* (Ayarza 1845: 38). Contrario a los secretos que el hombre puede guardar frente a su esposa la mujer debe tener una confianza ilimitada con su esposo. En el matrimonio, entendido como *esta unión tan íntima e indisoluble, es necesario que el hombre fuerte y experimentado sea el apoyo y protector de su esposa débil e inexperta, y él no podrá ejercer este dulce privilegio sino puede ver en el fondo del corazón de su compañera como un cristal transparente y puro* (Ayarza 1845: 68) En tal situación una subjetividad y una intimidad en la mujer es bastante limitada, cuando su ser debe estar abierto para ser auscultado por su esposo, su madre, el médico y el cura. A parte de esta confianza, la fidelidad en todo sentido al hombre, la dulzura y la condescendencia, la paciencia y la obediencia, y la economía y el orden son otras de las virtudes que la mujer-esposa-madre debe tener para con su familia y para con el orden social

El principal deber del esposo no es sólo el de cuidar y dar buen ejemplo a su esposa, sino el de constituirse como un padre de familia que sea capaz de dar un adecuado ejemplo a sus hijos; *con el vínculo del matrimonio se hace jefe de una familia, se pone en situación de dar*





*a su patria herederos legítimos de su nombre y de su fortuna* (Ayarza 1845: 21). En el ideal de esta protoburguesía, aunque el hombre puede contraer matrimonio bastante joven, no cualquiera puede ser un esposo exitoso y un buen padre de familia. Ser buen esposo-padre es algo que marca, que designa distinción y que sirve como diferenciador social, en tanto sólo los hombres de las élites son los que más fácilmente llegan a tan complicada posición. La condición de padre de familia, es una que también marca control, que restringe y limita, que implica unos patrones de comportamiento adecuado. El buen ejemplo determina que el hombre abandone antiguos vicios y sus malas acciones, sino ocurre esto *sus hijos serán malcriados y peor inclinados, y el estado no habrá adquirido con ellos ciudadanos útiles, sino unos seres pervertidos propagadores de los vicios heredados de sus padres* (Ayarza 1845: 22).

Así mismo, dentro de la misma idea que un esposo-padre no puede ser cualquiera, se considera que el hombre que desea casarse debe estar en la condición de poder sostener una familia y de darle lo adecuado a través de su posición social. Para los criollos que difundieron los manuales de comportamiento, la economía familiar debe señalar el status en la estructura social; los hombres deben gastar según lo que tienen, no menos, y para nada debe excederse de su condición, el mostrar más de lo que se tiene es mal visto, siendo de esta manera como se garantiza la distinción visible de la organización social.

## Conclusión

En el desarrollo de este documento se ha pretendido dar cuenta de la manera en que se entendió la familia, los roles y las relaciones

que la conformaron en la primera mitad del siglo XIX y, así mismo, las disposiciones de los manuales de comportamiento como contenedores de mecanismos de regulación y definición de las acciones cotidianas de los individuos. Sin embargo, esta somera aproximación, no tiene como fin demostrar la eficacia o divulgación de dichos materiales en todos los segmentos de la sociedad republicana. Por esto, este documento adolece de dar cuenta del fenómeno de forma más exacto, en tanto no se presentan las resistencias, las reinterpretaciones y los procesos de resignificación de las normas de conducta. En contraposición, este trabajo pretendió revisar, de manera general, las obras de estos pensadores que, a pesar de estar limitados por su sesgo de clase, se constituyen en fuentes privilegiadas para observar la dinámica sociopolítica que rigió un momento histórico determinado de nuestro país.

Cabe resaltar, que a través de estas fuentes puede verse cómo se han transformado las diferentes visiones con respecto al hombre y la mujer; las ideas que se construyeron en torno a la familia en la primera mitad del siglo XIX en la Nueva Granada, pueden parecer distantes a los ojos de cualquier sujeto contemporáneo, pero de alguna manera pueden persistir en el proceso histórico como parte de la experiencia cotidiana. La revisión de este tipo de fuentes, lleva a pensar en el carácter dinámico de los roles y preceptos de comportamiento, ambos, elementos que muchas veces aparecen como naturales o característicos de una sociedad. En este sentido, cabe resaltar que en cada período histórico se construyen de manera diferenciada diversos modelos de conducta cuyos fines se encausan a la producción y reproducción del orden social. Por último, cabe resaltar la per-

tinencia de la pregunta por los modelos, dispositivos e ideales de comportamiento de nuestro propio momento histórico, pues en ellos muchas veces -como en el caso que nos concierne en este documento- se definen y articulan instituciones que como la familia se poseionan como la base de la sociedad.

## Notas

- 1 A lo largo se encontrará mención al estado en minúscula. Debe advertirse al lector que no es un error ortográfico. Más bien responde a una posición desprendida de la lectura de Phillip Abrams (1977), quien aborda el estudio del estado desde su dimensión de construcción ideológica de invención y de transmisión de ideas y representaciones que dan lugar al ejercicio de poder del estado. La apuesta de Abrams, y de fondo la del presente artículo, es la de desmitificar al estado, dejar de entenderlo de manera inexpugnable y convertirlo en un objeto real de estudio.
- 2 Las citas de fuente primaria aquí contempladas conservan la escritura original del momento en que fueron escritas. Por lo tanto, debe aclararse que no son errores de ortografía.
- 3 La sigla aa. vv. hace referencia a Autores Varios, y se encuentra relacionada con detalle en la Bibliografía.

## Bibliografía de referencia

- Abrams, Philip. (1977) "Notas sobre la dificultad de estudiar el estado" en: Revista Virajes, año 2, (2), Universidad del Cauca, Marzo de 2000, pp. 79-98
- Alvarez, Alejandro. (1996) ...Y la escuela se hizo necesaria. Bogotá: Editorial Magisterio.
- Autores Varios. (1841) El hombre de bien. Preceptos de moral privada, economía doméstica, pensamientos morales sobre el trabajo. Colección dedicada a los artesanos. Bogotá: Imprenta de J. A. Cualla
- Ayarza J. (1845). Ensayos sobre los deberes de los casados. Escrito para los ciudadanos de la Nueva Granada, Bogotá: Imprenta de J. Ayarza
- Cuervo, Rufino. (1832) "Establecimiento, constituciones y decretos relativos al colegio de niñas del Rosario"
- . (1833) "Preceptos útiles para la conservación de la salud, y la asistencia de los enfermos"
- . (1853) "Breves nociones de urbanidad, extractadas de varios autores y dispuestas en forma de catecismo para la enseñanza de las señoritas de la Nueva Granada"
- Castillo, Pio del. (1845) "Principios de urbanidad para el uso de la juventud"
- Donzelot, Jacques. (1990) La policía de las familias. 2ª ed. Valencia: Pre-Textos, 1998.
- Elias, Norbert (1970) "Los procesos de formación del Estado y de construcción de la nación" en Revista Historia y Sociedad (5), Universidad Nacional de Medellín, Diciembre de 1998, pp. 100-117
- . (1968). El proceso de la civilización. 2ª. ed. Bogotá: F.C.E, 1998.
- Foucault, Michel (1978) "La gubernamentalidad" en: Foucault et. al. Espacios de poder. 2ª ed. Madrid: La piqueta, 1991, pp. 9-26.
- González Stephan, Beatriz (1994) "Modernización y disciplinamiento. La formación del ciudadano: del espacio público y privado" en: González, Beatriz et. al. (Edt.) Esplendores y miserias en el siglo XIX. Cultura y sociedad. Caracas: Monte Ávila- Universidad Simón Bolívar, pp. 431-455.
- . (1995) "Las disciplinas escriturarias de la patria: constituciones, gramáticas y manuales" en: Estudios. Revista de investigaciones literarias. Año 3, (5), pp. 19- 46.
- Pedraza Gómez, Zandra. (1996) En cuerpo y alma: visiones del progreso y la felicidad. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- Saldarriaga, Óscar. (1998) Matrices éticas y tecnologías de formación de la subjetividad en la pedagogía, 1826- 1946. Inédito.



# Racismo, colonialismo y biopoder en el siglo XIX colombiano\*

Julio Arias Vanegas\*\*

## Introducción: Biopolítica y racismo

Trazar la emergencia y el desenvolvimiento de la biopolítica, desde la perspectiva de Foucault, implica atender una de sus expresiones más fuertes: el racismo. El racismo y las doctrinas que lo sustentan han sido posibles en medio del pensamiento y las prácticas biopolíticas. Con esta categoría Foucault (1976) explica cómo el poder desde los siglos XVIII y XIX empezó a hacerse cargo de la vida entendida en términos biológicos y terrenales. Esta es la intervención del poder sobre las diferentes manifestaciones de la vida, la de la población, la naturaleza y el territorio, por medio de unas políticas y técnicas particulares que intentan regularla y ordenarla, apoyándose en el conocimiento, la organización, la cuantificación y la clasificación que proveen los saberes naturalistas o biológicos. El racismo, como estrategia biopolítica, ha permitido plantear una división entre los grupos humanos bajo principios biológicos, es decir, determinar las diferencias culturales desde la biología y en este sentido naturalizar y presentar como incuestionables las diferencias entre poblaciones. En otras palabras, el racismo establece una continuidad entre lo físico y lo cultural, enfrentándose a la ta-

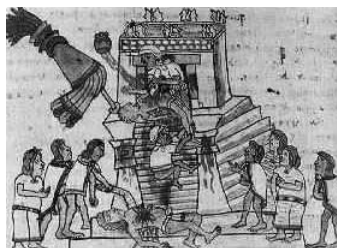


rea de crear grupos poblacionales, de generar divisiones y clasificaciones jerárquicas en el marco del naturalismo o la biología de los dos últimos siglos (Todorov 1989)<sup>1</sup>.

Aunque el racismo es una expresión de una época marcada por la emergencia del biopoder y sus políticas, es posible estudiarlo en una dimensión que no atañe necesariamente a bio políticas concretas. Me refiero aquí al “racismo discursivo”. Esta distinción analítica es importante puesto que la biopolítica se refiere a formas concretas de intervención y regulación sobre la población (un objeto que en esa misma medida empieza a definir), mientras que el racismo discursivo alude a las ideas, doctrinas, categorías, planteamientos e imágenes que afir-

\* Este texto es una versión de una sección de mi tesis de maestría titulada Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales.

\*\* Antropólogo y Magíster en Antropología de la Universidad de los Andes. Investigador independiente y profesor catedrático de la Universidad Javeriana y la Universidad Jorge Tadeo Lozano en Bogotá.



man e intentan explicar la existencia jerárquica de razas y sus diferencias morales y culturales. En este artículo planteo que es necesario adentrarse en este racismo discursivo que sustenta, y a la vez es fruto, de biopolíticas particulares. Para el caso colombiano es posible encontrar un corpus bibliográfico importante sobre el racismo en la primera mitad del siglo XX, en parte por su radicalismo biológico<sup>2</sup>; no ocurre lo mismo con la construcción de las diferencias raciales en el siglo XIX<sup>3</sup>.

En este texto presento unas reflexiones iniciales sobre el racismo en el siglo XIX colombiano. Específicamente, exploro la construcción de categorías y diferencias raciales en el marco de la invención de una unidad nacional, como parte constitutiva de la misma y no su opuesto, y en relación con la definición de la identidad de una élite nacional, como agente del gobierno de sus otros semejantes<sup>4</sup>. Esto tuvo una particular importancia en el siglo XIX latinoamericano por cuanto el racismo, la construcción de la nación y la definición de identidades de élite, estuvieron atravesadas todas por una colonialidad del poder mundial e interna (Quijano 2000; Mignolo 2000b; Rojas 2001).

En relación con la construcción de la nación este artículo analiza concretamente un esquema básico de la clasificación racial. El racismo y las clasificaciones poblacionales en Colombia se concentraron inicialmente en las categorizaciones raciales básicas de las tres grandes razas, asociándolas a una diferenciación

espacial entre tierras altas -civilizadas- y tierras bajas -bárbaras-. Aquí explico este modelo taxonómico heredado del régimen colonial, y que por lo tanto tuvo una fuerza importante a principios del siglo XIX, pero que siguió vigente, aunque con cambios, durante todo el siglo como fundamento de la diferencia poblacional y espacial de la nación<sup>5</sup>. Como introduzco de forma general la relación entre racismo y colonialidad del poder en la Colombia del siglo XIX, presto especial atención al racismo proveniente de la conciencia criolla de principios de siglo, considerando que éste fue determinante en la forma en que se desenvolvió tal problema a lo largo del siglo.

## Razas, colonialismo y diferencia

La conquista-invenición del Nuevo Mundo enfrentó al régimen colonial español al manejo y explicación de la diferencia humana. Antes de que doctrinas evidentemente racialistas –en el sentido de Todorov– fueran comúnmente aceptadas en América, las discusiones sobre la diferencia en la constitución moral de los grupos humanos, la cuestión del color de la piel y la naturalización de la división del trabajo jugaron un papel determinante para el poder colonial (Quijano 2000). A finales del siglo XVIII, en las colonias hispanoamericanas ya había una historia larga de dominio colonial relacionado con el manejo y la comprensión de las diferencias poblacionales, que para esta época se reforzó con las discusiones naturalistas en torno a la llamada “Disputa del Nuevo Mundo” (Gerbi 1982), animada a su vez por la emergente imagen de la civilización humana ilustrada y sus valores

jerarquizadores de sociabilidad y racionalidad. Una disputa en la que el biopoder cobró una fuerza fundamental, en la medida en que las relaciones jerárquicas poblacionales eran explicadas desde perspectivas naturalistas, ampliamente científicas.

Desde finales del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX, el pensamiento racista fundamentó el orden jerárquico de la diferencia poblacional en el orden global. Esto permitió, particularmente, naturalizar y fijar la “índole” y el “genio” variado de la población según las diferencias raciales. En general, las variadas relaciones entre distintos pueblos y territorios estuvieron, entonces, mediadas por una constante marcación de las diferencias, pensadas desde valores raciales; raciales porque habían sido fijadas en “la naturaleza” de los grupos humanos, tanto porque las esencializaba en un algo intrínseco, propio e invariable, como porque las fijaba en los cuerpos y en la corporalidad de los hombres y mujeres. El punto central del racismo es particularmente retórico, porque desde su lógica científica pasa en su argumentación de lo físico-natural a lo moral-social (Todorov 1989). Esta “racialización de las diferencias” (Wade 2003) fue un ejercicio político de carácter mundial, puesto que sustentaba las relaciones de poder y dominación. A este ejercicio se refiere Quijano (2000) cuando utiliza el término “colonialidad del poder”.

En esta colonialidad surgieron categorías raciales que eran constituidas en unidades poblacionales fijas y vistas como evidentes.



En América las más corrientes fueron blancos-europeos, indios-americanos y negros-africanos, según la fisonomía-origen. A cada una de ellas fueron adjudicados valores morales, comportamientos, actitudes, costumbres, grados de civilización y hasta grados de racionalidad o humanidad-animalidad.

Con la construcción de las naciones en América la colonialidad del poder se convirtió en una colonialidad interna. En las naciones hispanoamericanas el ejercicio de gobierno, la distinción social y las relaciones entre los componentes poblacionales y espaciales de la unidad nacional estuvieron mediadas por las diferencias raciales (ver Rojas 2001, Apelbaum et. Al, 2003). Allí, lo blanco, lo negro y lo indio siguieron funcionando como formas de diferenciación interna en estos distintos niveles.

La historia del racismo en lo que hoy es Colombia tuvo un momento definitivo a principios del siglo XIX. Los criollos del Nuevo Reino de Granada se encontraban en una situación liminal, en la cual el racismo posibilitaba una forma de posicionamiento en el horizonte de la civilización y generaba mecanismos de diferenciación con los otros habitantes de *su tierra patria*. Subordinados ante el gobierno colonial por su origen de nacimiento y tachados de inferiores por los naturalistas europeos, los criollos debieron enfrentarse a definir su identidad racial entre los europeos, como semejantes, y los nativos americanos, como distintos.

La reivindicación de los criollos como hombres civilizados, católicos, con altos grados de moral y con un aspecto físico bello, que los hacía conformar a su juicio la casta más importante del Reino, tuvo un lugar privilegiado en el Semanario creado por el payanés Francisco J. de Caldas, en especial, frente a las fuertes afirmaciones sobre la inferioridad de todos los pueblos del Nuevo Mundo que



se divulgaron en Europa. Por ejemplo, para el reconocido naturalista Buffon todas las especies animales americanas eran inferiores y débiles debido a las condiciones climáticas y naturales del continente. América era entonces un continente habitado por una naturaleza “salvaje, hostil y frígida” que la civilización humana, al no haberse desarrollado exitosamente, no había logrado domesticar (Gerbi 1982: 7-42). De Pauw fue incluso más lejos al enfocarse en los hombres afirmando de entrada su incuestionable degeneración. Para él, el Nuevo Mundo, dominado por un clima malsano y húmedo, no habría podido generar aquellos buenos salvajes de los cuales hablaban ciertos europeos; más bien, los indios eran “bestiales”, “débiles” y “siervos por naturaleza” (Gerbi 1982: 81-96). Caldas (1808) desde Santa Fe, y Unánue (1806) desde Lima, fueron sólo algunos de los naturalistas criollos que, utilizando los mismos argumentos climáticos de Buffon, escribieron sobre las ventajas del clima en determinados “países” y los talentos e ingenios de ciertos hombres en el continente americano. De esta forma, los criollos esperaban ser vistos como iguales ante los europeos, como agentes de su propio gobierno ante el régimen colonial y como distintos ante las demás poblaciones del Reino. De allí se empezó a tejer una identidad de élite nacional, en principio meramente criolla (Mignolo 2000b), la cual se basaba en el biopoder como marcador de diferencias.

El esquema diferenciador de los criollos de principios de siglo, basado en las tres grandes razas y sus derivaciones impuras y problemáticas, fue particularmente radical y jerárquico porque su horizonte identitario era la civilización mundial-europea y la posesión de su tierra patria, en la que los otros habitantes eran otras de las riquezas o problemas con los que se contaba. Entre los criollos, indios, negros y mestizos, en la visión de Caldas por ejemplo (1807, 1808), no había planteada una unidad de identidad. La idea de patria no puede ser confundida con la de nación, puesto que la primera sólo hacía referencia a la ligazón con la tierra de nacimiento, que por cierto era reiterada como parte de los conflictos con el régimen colonial<sup>6</sup>. Sin embargo, la visión de los criollos sobre los indios y negros no fue tan extrema como la de los naturalistas europeos, puesto que estos grupos se constituían en su fuerza de trabajo, en materia disponible y por ende en un problema poblacional interno que tratar.

La diferencia entre las tres razas fue conjugada con una jerarquía espacial entre las tierras altas y las tierras bajas. Tres razas distintas en dos tierras completamente distintas que reiteraban al altiplano como centro de poder, frío y civilizado al igual que la Europa imaginada. En esta jerarquía fueron conjugadas la idea de un poderoso influjo del clima, la diferenciación entre civilizados y bárbaros, que señalaba la autodeterminación de ciertos hombres, y la concepción cristiana sobre el acceso a la gracia divina. La utilización diferenciada de estas concepciones sustentó una jerarquía radical que tuvo lugar en una geografía horizontal y principalmente vertical del cuerpo de la patria, una escala de valores atravesada por los pisos térmicos, es decir, una jerarquía climática. En esta visión el racismo era radical, y por tanto las diferencias, no por una idea rígida, homogeneizadora y excluyente de nación, sino porque allí primaba una colonialidad del poder totalmente



eurocéntrica y precisamente no filtrada por la idea de nación.

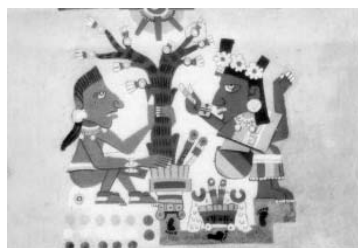
Después de la independencia y hasta mediados de siglo, la diferencia poblacional y espacial siguió concentrada en la oposición entre civilización y barbarie y tierras altas y tierras bajas, cruzada por la progresiva coexistencia espacial de las tres grandes razas. No sólo el deseo civilizador estaba en el fondo de la nación, oponiendo a la civilizada e ilustrada élite nacional sobre el bárbaro e ignorante pueblo, sino que desde su posición en el altiplano como centro de poder la élite criolla mantuvo la diferenciación espacial de principios de siglo. Así, las categorizaciones raciales básicas, los valores asociados a lo negro, lo blanco y lo indio, se mantuvieron aunque bajo otras formas menos radicales.

Esto será explicado más adelante. Por el momento es importante aclarar que el racismo, como definición de las diferencias poblacionales, se mantuvo con fuerza en el contexto nacional por su papel adjudicado en la explicación de los conflictos y problemas nacionales (Urueña 1994), en una óptica absolutamente atravesada por el colonialismo eurocéntrico. Los letrados nacionales vieron en la composición racial poblacional y en las remanencias de la barbarie la explicación de la violencia, el atraso y las constantes revoluciones que sacudían al país (Samper 1861; Arboleda 1867). El estudio de las razas y del carácter de la población colombiana permitiría comprender, a juicio de la élite letrada, la condición particular de la república, “Es necesario ir más lejos. Forzoso es en-

trar en el examen de las razas que pueblan el continente considerándolas como elemento social, viendo cómo y en qué proporciones entran en juego en el desarrollo de los Estados” (López de Ayala 1867: 32). Estas explicaciones racistas tenían como principal fuente de recepción y aceptación el público europeo. De esta manera, lo particular y lo propio eran comprendidos desde el racismo atendiendo a la mirada europea. Hasta las mismas visiones optimistas y positivas de la situación del país tenían como fundamento el racismo (Ancizar 1853; Samper 1861). Ello era problemático. Aunque varios principios racistas sustentaban al nacionalismo, sobre todo en la idea de una raza nacional diferente de otras, la percepción de sí mismos atravesada por las doctrinas racistas enfatizaba aun más en las jerarquías poblacionales.

### **Civilización andina /barbaries ardientes. Tres razas y dos tierras**

La visión jerárquica de las tres grandes razas, dispuestas en dos tierras distintas, fue evidente desde principios del siglo XIX fruto de una conciencia criolla<sup>7</sup>. La diferenciación poblacional y espacial propuesta por los criollos ilustrados del Nuevo Reino debe ser apreciada como un esfuerzo de éstos por rechazar la innegable y extendida degeneración de los hombres americanos, de lo cuales ellos harían parte, al mismo tiempo que, utilizando un pensamiento climista, intentaron generar formas de diferenciación entre los pueblos del Reino, construyendo un orden jerárquico en el cual ellos ocuparían la posición privilegiada. Esta diferenciación también





se constituyó en una estrategia para el posicionamiento de los criollos americanos, quienes con las reformas borbónicas se encontraban aún más subordinados frente a los naturales de Europa (Ver König 1994).

La diferenciación poblacional que planteaban los criollos naturalistas se basaba en la afirmación del influjo del clima, sustentada en términos generales en dos principios básicos<sup>8</sup>. Primero, en especial para la geografía botánica y zoológica, los distintos especímenes tenían una ubicación geográfica particular, que hacía pensar que las diferencias se podían situar geográficamente. En segundo lugar, para alguien como Caldas (1808), el hombre al tener un cuerpo organizado, como cualquier animal con una forma y un contenido complejo compuesto por sistemas y fluidos, era alterado en su constitución física por las condiciones climáticas. En este último argumento operaba la idea de unos cuerpos mecánicos e hidráulicos que eran afectados en sus propiedades por las condiciones de temperatura del medio físico, un cuerpo que se contrae, se dilata y se expande, como lo anunciaban las incipientes físicas y químicas de la época, “el cuerpo del hombre, como el de todos los animales, esta sujeto a todas las leyes de la materia: pesa, se mueve y se divide; el calor lo dilata, el frío lo contrae” (Caldas 1808: 139).

Además, allí resultaba evidente el peso de la medicina hipocrática, en especial de la teoría humoral y la clasificación en temperamentos, aunque en contradicción con la anterior visión. Los humores, como fluidos provenien-

tes de los elementos primarios de la naturaleza, eran los directamente afectados por el clima y los alimentos, siendo potenciados, disminuidos o renovados. El estado humoral de cada persona definía su temperamento y éste señalaba unas características somáticas, psíquicas y, en el siglo XIX, morales. En Caldas esta visión hipocrática se concentraba en señalar que cada temperamento tenía unas potencias o cualidades; el clima al definir los temperamentos, por la vía de los humores, actuaba sobre estas potencias definiendo las inclinaciones, las cuales a su vez llevaban al hombre bien sea a la virtud o al vicio. Aquí la clasificación que en el fondo importaba a alguien como Caldas era de orden moral. El uso extensivo y radical de esta visión hipocrática, que se fundamentaba en la conexión microcosmos-macrocosmos, se presentaba en Caldas cuando se refería a aquellos que estaban más abajo en la escala de degeneración: indios errantes, zambos y negros, aquellos que eran por temperamento de determinada forma y a los cuales no era posible cambiar; la influencia del calor, de la humedad y de los climas malsanos aparecía inevitable para ellos. La conjunción del naturalismo y la medicina como fuentes de autoridad para la diferenciación poblacional es así un ejercicio básico del biopoder.

El influjo del clima era menor o mayor dependiendo de la raza o el pueblo mezclado que afectara, bajo el supuesto de que el hombre civilizado era quien incidía en últimas, por sus propias capacidades, en la elección de una vida social determinada; una vida que sería de virtud por ser ilustrado, racional y sociable. Además, Caldas desarrolló su argumento para demostrar que,

por ser tan distintos los pisos térmicos y la incidencia de un conjunto amplio de elementos climáticos sobre ellos, en algunos casos el clima influía positivamente sobre los hombres o por lo menos no afectaba de forma negativa sus características morales. Ello era reiterado para indicar el carácter civilizado de los criollos del altiplano y de otras tierras altas de la patria. De esta forma, lo que allí primaba era la definición de una identidad de élite criolla, en medio de la reivindicación de la tierra propia, germen de un nacionalismo jerárquico y diferenciador.

Para alguien como Caldas, si las diferencias climáticas y físicas, que los viajeros y exploradores reportaban en el contexto colonial, eran evidentes, por qué no afirmar que éstas tienen que ver con las diferencias morales, “Esta asombrosa variedad de producciones, de temperaturas y de presión, en lugares tan poco distantes, es preciso que haya influido sobre el carácter y las costumbres de los pueblos que habitan la basa de la cordillera, o sobre ella” (Caldas 1808: 21). El racismo sustentó el proyecto colonialista de los europeos con otros pueblos o de los criollos con su misma patria, a partir de esta conexión entre lo físico y lo moral, que por medio de ciertos “datos de campo” aparecía como incuestionable en un ejercicio retórico para el convencimiento del lector. Además, la correspondencia entre diversidad de la naturaleza y diversidad moral se relacionaba con la idea de civilización no sólo porque ésta era dispuesta en una naturaleza particular, sino porque la civilización era concebida en oposición al “estado de naturaleza”, y la degeneración, como pérdida de civilización, sería el descenso hacia el salvajismo. La

distinción entre civilizados y bárbaros era naturalizada también al evidenciarla en los rasgos somáticos. El civilizado, desde las apreciaciones estéticas de los criollos, se caracterizaba por una belleza física, unas facciones y color de piel agradables, mientras que la degeneración hacia la barbarie y el estado de naturaleza de ciertos indígenas y negros, de los zambos, mulatos y “tribus errantes” se hacía evidente en el oscurecimiento de la piel y en las facciones toscas y salvajes. El biopoder conecta así lo moral con lo físico, haciendo de los juicios estéticos un eje de su accionar.

Así, la primera gran división que plantearon los naturalistas criollos provenía de la imagen de la civilización. Para ellos, en el Nuevo Reino habitaban pueblos civilizados y tribus salvajes o bárbaras, cuyas diferencias eran fácilmente distinguibles: las primeras daban muestra de las características de la civilización, de humanidad y de una vida social bajo ciertas leyes y costumbres, mientras que en oposición a éstas se encontraban las tribus errantes que, aunque humanas, se diferenciaban mínimamente de los animales por su escasa vida social. Los pueblos civilizados se dividían en las tres grandes razas: los criollos o europeos -por supuesto para un criollo éstos estaban en igualdad de condiciones a pesar de la tierra en que hubieran nacido- los indios y los africanos o negros. Cada una de estas razas a su vez se distinguía por su grado de civilización en el orden anterior de superiores a inferiores; cuando Caldas calificaba a los indios o a los negros de civilizados, era porque a su juicio éstos contaban con ciertas leyes o costumbres, lo cual no negaba que se



podiese afirmar que unas eran menos civilizadas e incluso bárbaras frente a las de los criollos. Aunque los negros e indígenas eran ubicados en una escala inferior, para Caldas el punto más bajo en la escala de los pueblos del Nuevo Reino lo ocupaban los mezclados, los no puros, aquellos que no podían ser clasificados fácilmente. Esta posición de lo mestizo, que contrastaba claramente con el lugar que se le asignaría en el orden nacional, obedecía a lo que éste significaba para un orden tan rígido y estamental. El mestizo implicaba la fusión entre razas y la imposibilidad de determinar claramente las diferencias. Por ello, el mestizaje implicaría más adelante un refinamiento de las formas de diferenciar.

La disposición de estas tres razas y sus distintas mezclas en los pisos térmicos conduciría a una clasificación jerárquica más detallada. Sin embargo, como he señalado, la oposición más importante era entre las tierras altas-frías (montañas y altiplanicies) y tierras bajas-ardientes (en cuyo menor nivel estaban las selvas). Sobre las montañas Caldas no escatimó en adjetivos positivos para calificarlas: allí se había asentado y desarrollado “felizmente” la civilización y desde sus alturas brotaban los manantiales de aguas puras que renovaban la constitución física de los hombres. De estas alturas Caldas descendió hasta las selvas, el punto más bajo de la jerarquía climática, el lugar de las tribus errantes y la barbarie, donde a su juicio, por ejemplo, el agua no purificaba sino que al extenderse sobre todas las tierras la humedecía a un punto exagerado que no era propicio para los hombres. Esta opo-

sición climática se refería en conjunto, cuando hablaba de lo alto y lo bajo, a la visión colonizadora y civilizadora, y de lo frío y lo ardiente a la visión del clima influyendo en las pasiones, la imaginación, la violencia y el conocimiento de los hombres.

Así, los “países andinos” constituían “la zona tórrida del corazón humano, el termino superior donde ha llevado el hombre la cultura y los ganados” (Caldas 1807: 158), donde vivían los criollos y los indios de los Andes con costumbres moderadas y ocupaciones tranquilas. En los “países ardientes”, por el contrario, habitaban los indios de las costas, los errantes, los mulatos, los zambos y negros, guiados por el salvajismo, las pasiones, la agresividad y los vicios. Esta división, sustentada en las distinciones y categorías de la civilización, se conjugó además con el escalonamiento de pueblos que Dios había dispuesto en la creación del orden natural. Entre las tierras altas y las bajas se presentaba una escala similar a la del ascenso y descenso del cielo al infierno. La topografía civilizada quedó así ligada a una topografía moral (Taussig 1989) de la cercanía a Dios, las cuales a su vez confluían en la topografía climática, fruto de un pensamiento biopolítico.

Después de la independencia esta visión de la diferencia poblacional y espacial continuó sin mayores cambios, aunque la perspectiva climista, sustentada en el hipocratismo, fue haciéndose menos viable frente a la oposición entre naturaleza y hombre, y, por ello, su invocación fue cada vez más retórica.

La referencia a las tres grandes razas no desapareció del escenario nacional como una forma de taxonomizar las diferencias internas. Desde Caldas la gran mayoría de los letrados compartían una visión similar sobre la raza. Esta era una categoría que en el siglo XIX trazaba una historia natural, moral y civilizadora de diferentes troncos o linajes de lo humano,



que representaban las razas. En la visión colombiana ello era reiterado con el origen compartido, la monogénesis, que planteaba el cristianismo, y desde la cual se habían desprendido tales troncos. “Aunque todos los hombres, como lo demuestra la historia natural y la lingüística y lo enseña la revelación, tienen un origen común, los hallamos divididos en muchas familias y razas, que pueden ordenarse en cuatro clases: Caucásea o Blanca, Mongólica o Amarilla, Etíope o Negra, y Malaya” (Arboleda 1872: 18). Aquí se nota también la relación de esta categoría con el colonialismo y su geopolítica. A esta visión se sumaría cada vez más un mayor detalle de la composición física, que no se reducía al color de la piel, aunque no en el sentido biológico de principios del siglo XX.

La oposición entre civilización y barbarie fue ampliamente resaltada por la élite letrada nacional en las décadas siguientes a la independencia. Esta élite situaba las tres razas en una escala jerárquica muy similar a la planteada por Caldas, aunque progresivamente los indios reducidos comenzaron a ser incorporados más claramente como parte de lo nacional (cf. Safford 1991; Ver García del Río 1829; Lleras 1837; Zea 1822). La utilización de esta oposición civilización/barbarie cobraba sentido en una visión del gobierno democrático y a la vez aristocrático que nunca dejó de ser corriente en el siglo XIX. Esta visión determinaba abiertamente el poder del gobierno en unos pocos por sus capacidades civilizadas que eran además racializadas. Lo bárbaro estaba particularmente racializado hacia lo negro y sus derivaciones zambas y mulatas, concebidas como poblaciones revoltosas y conflictivas. En suma, sólo a los criollos de descendencia europea, fisonomía blanca, carácter ilustrado, vida de virtudes, índole imaginativa y racional, moral ejemplificante y costumbres refinadas, era adjudicado el ejercicio del gobierno. Así, el ejercicio de gobierno en lo nacional era uno de biopoder.



Los descendientes de los europeos son los que predominan, los que dan el tono a la sociedad y han promovido y llevado a cabo la regeneración política (García del Río 1829: 109)

De raza europea somos los criollos que trabajamos por hacerle (a la civilización cristiana) progresar. Los africanos, cuando eran esclavos estaban en contacto con sus señores blancos, pero no adquirían sus cualidades. Libres, han vuelto a ser lo que eran en África. Si la libertad tiene algo que esperar en estos países, es de los criollos (comprendiendo los mestizos, en que predomina la sangra europea). Los criollos son únicamente los que han manifestado instintos favorables a la libertad y a la civilización; los que poseen las calificaciones que indican aptitud para tener parte fructuosa de la cosa pública. (González 1836, en Rojas, 2001: 123).

Esto, sin embargo, demuestra la incapacidad de gobierno de la élite nacional, al tener que insistir constantemente en quién tenía la posibilidad de gobernar y quién no. El racismo discursivo fue tan fuerte en Colombia durante el siglo XIX, precisamente por las limitaciones, dificultades y contradicciones del ejercicio de gobierno y definición de las élites nacionales.

Por otro lado, la imagen de un componente bárbaro era reiterada por la élite letrada para explicar las revueltas constantes en que se veían inmersas las nacientes republicas. El carácter bárbaro era adjudicado así a negros, indios e incluso al pueblo bajo, como el artesanado, y a mediados de siglo a los liberales radicales. Sin embargo, a esa barbarie, particularmente



a los primeros, había que incorporarlos dentro de la perspectiva nacionalista

El cuadro que a grandes rasgos acabamos de trazar, se modificaría sin duda mucho con la exposición de los detalles; pero en el fondo quedaría siempre el mismo. De él resulta que en América luchan dos elementos: la civilización y la barbarie; y que la primera, ora por nobleza, ora por debilidad, ha abdicado el poder en la segunda. Cualquier empero que sea la fuerza del elemento bárbaro, la civilización debe recobrar muy pronto su centro y su prestigio; pues no hay fuerza ninguna que pueda dominar permanentemente sobre el poder irresistible de la inteligencia. Trabajemos este y afanémonos porque esta restauración no se retarde; y una vez la civilización en el solio, seamos activos y eficaces en aniquilar la barbarie; mas no como en Buenos Aires con el sable y el cañón, sino con la doctrina y la enseñanza. Eduquemos a los bárbaros, acomodándolos a un régimen conforme a sus respectivas circunstancias (Arboleda 1867: 98).

No obstante, a finales del siglo XIX, la barbarie era ubicada aun más en las poblaciones realmente marginales en el orden nacional: los negros libertos y los indios errantes. A estos últimos como reales poblaciones, en el sentido de Foucault (1976, 1978), dentro del discurso racista, fueron dirigidas las principales biopolíticas del siglo XIX. Los indios errantes no sólo fueron directamente exterminados, sino que desde la perspectiva nacionalista fueron transformados e incorporados por medio de las misiones religiosas y determinadas políticas lingüísticas. Particularmente, tal y como se puede observar en

toda la obra de la Comisión Corográfica (Codazzi 1851, 1855, 1857), el mestizaje progresivo de los indios, como biopolítica privilegiada, fue un ideal recurrente para la nación. En términos generales, las otras poblaciones, tipos humanos, mestizos y regionales, aunque podían ser pensados desde la civilización y la barbarie, eran tipos civilizados, domesticados e incorporados.

Aunque inicialmente la permanencia de lo blanco, lo negro y lo indio, como categorizaciones raciales centrales, demostraba cierta reticencia hacia lo mestizo y la insistencia en un orden rígido con lo blanco criollo como centro de poder (Zea 1822), su continuidad a lo largo del siglo XIX se debió a diferentes razones<sup>9</sup>. Es posible identificar la preeminencia de esta taxonomía en textos publicados con un especial énfasis hacia el público europeo e hispano (Zea 1822; Lleras 1837; Pérez 1865; Arboleda 1867), puesto que permitía generar una conexión mayor entre la élite nacional y sus considerados semejantes europeos. Pero también demuestra la centralidad de la clasificación racial básica en el mundo moderno y cómo ésta era adoptada indiscriminadamente por los letrados nacionales, siguiendo el lenguaje occidental-científico de lo negro, lo indio y lo blanco. Pero aun más, ello fue una forma de mantener una distancia radical interna entre las tres grandes razas. La visión de Arboleda (1867) es clara al respecto. Él continúa con la imagen del criollo-blanco imponiéndose sobre las otras razas, con su particular visión aristocrática de la sociedad desde su natal Popayán.

La preeminencia de lo indio y de lo negro fue también evidente en el manejo y la división interna de la fuerza de trabajo<sup>10</sup>. La esclavitud y su desmonte y el problema de los resguardos de indios fueron determinantes en el manejo de la población considerada india y negra (Codazzi 1851; 1855; Samper 1861). Ambas eran la fuerza de trabajo más importante en determinadas provincias del país. Lo negro aparecía como población problemática, en tanto conflictiva y a la vez caracterizada como una fuerza física importante para los trabajos pesados en la tierra caliente y en las regiones de frontera (Codazzi 1855; Pérez F. 1865; Pérez S. 1855; Samper 1861). Aunque considerada bárbara y en estado de naturaleza, en claro contraste a lo blanco (Pérez 1855), lo negro resultaba también asociado al trabajo servil doméstico, agrícola o minero (Arboleda 1867); claro que siempre visto como necesitado de dirección, por su carácter por fuera de la esclavitud, “El negro sufre las penalidades, pero es flojo para el trabajo, y, siempre desconfiado, no quiere conocer sus verdaderos intereses, ni los conocerá, hasta que otra raza trabajadora e inteligente le enseñe prácticamente el modo de enriquecerse exponiendo en otra actividad” (Codazzi 1855:85).

Lo indio era valorado como la mano de obra más importante para la agricultura en las tierras altas, como el altiplano o las montañas caucanas, pero su vida en comunidad, su indolencia, su fanatismo y su falta de iniciativa también la hacían objeto de críticas y de políticas de incorporación (Arboleda 1867; Codazzi 1851, 1855, 1858; Samper 1861). En suma, lo negro y lo indio eran represen-

tados en claro contraste a lo blanco, en el nivel local y nacional, dentro de las divisiones naturalizadas de la índole y genio de las poblaciones. De nuevo la fuerza física de trabajo estaba organizada dentro de los marcos del biopoder.

Por otro lado, la insistencia en las tres razas, se convirtió en una vía para señalar y clasificar a las distintas poblaciones, aun si fueran mestizas. Desde mediados de siglo, la oposición entre las tres razas no remitía a la división anterior entre élite criolla-nacional y los otros internos. En lo local primaba la diferenciación racial, como una forma segura por el extendido racismo de marcar jerarquías. En el escenario nacional, lo importante era ver si esta diferenciación era superada por identidades locales o regionales compartidas para ser en la unidad de la nación. Lo negro, lo blanco y lo indio servían como estrategias descriptivas del pueblo en lo local junto con otros marcadores para resaltar la diferencia (Ancizar 1853; Codazzi 1851, 1855, 1858),

La población se compone del 33 por 100 de blancos, en quienes residen la ilustración y cultura, el 27 por 100 de mestizos que forman escalón intermediario, y el 40 por 100 de africanos, cuyo lote es el trabajo físico, y su patrimonio la inalterable salud en medio de las ciénagas y ríos, sean cuales fueren las intemperies que sufran. El tipo masculino de los primeros es el joven voluble, vestido a la ligera con chupetín o chaqueta de lienzo y casaca los domingos, dedicado al comercio, atento, despejado, bailador y poco instruido, salvo en requiebros y galanteos; el femenino es la damita de proporciones delgadas, aspecto débil, modales pulcros, talle flexi-



ble y profusa cabellera, en el vestir muy aseada y elegante siguiendo las modas francesas, en el trato llena de amabilidad e ingenia, sobremanera sociable y cariñosa, pero siempre recatada. La música y el baile son su vocación, y rara es la casa donde al caer la noche no suene un piano con las marcadas candencias del valse, o una harpa maracaiba, o por ventura dos voces de timbre juvenil unidas para cantar trovas de amor. En los mestizos se manifiesta el tipo local, completamente criollo desde el traje hasta el alma: los hombres de mediana estatura, sueltos y ágiles, vistiendo pantalón de dril y camisa blanca, sombrero de nacuma excesivamente pequeño y nada de ruana; zapateadores, tipleros y enamorados, un tanto afectos a la botella y al juego, pero trabajadores y de índole buena, sin modales ni lenguaje descompuestos, como los del boga que tripula los bongos en el Zulía; las mujeres pequeñas, sabiendo que son bonitas y procurando lucir y ejercitar este don de gentes, el cuerpo bien repartido, limpio y ondulante, alegres y listas para cualquier lance y respuesta (Ancízar 1853, tomo II: 209 - 210).

En muchos casos, estas categorizaciones raciales superaban incluso la fisonomía básica de color de piel, pelo, composición corporal y facciones, para adentrarse en el detalle de lo mestizo, que podía ser visto como negro por su pereza, indolencia, fealdad, fuerza física, o como blanco por su ilustración, plena civilización, belleza física, vigor y disciplina para el trabajo. En este sentido, las regiones fueron también racializadas a partir de estas categorías raciales básicas.



Si bien el esquema entre civilización y barbarie permanecía como sustento de la diferencia poblacional, no ocurrió así con la oposición entre tierras altas y bajas en el conjunto de la unidad nacional. Esta división, relacionada con la civilización, fue utilizada ampliamente en las descripciones locales y regionales, pero perdió su exclusividad como esquema general en el conjunto nacional, sin llegar a desaparecer, “se puede decir sin exageración que las montañas de los Andes, que representan por su asombrosa grandeza y majestad sublime la bondad infinita de Dios, son en el mundo colombiano los mejores agentes de la civilización democrática” (Samper 1861: 340).

Cada región, cada localidad, era jerarquizada internamente desde la oposición civilización y barbarie. Las descripciones de la Comisión Corográfica, los informes geográficos y los relatos de viaje, partían de esta oposición (Ancízar 1853; Codazzi 1851, 1855, 1856, 1857, 1858; Pérez 1855): (la región) se puede dividir en dos grandes secciones características: la una que comprende las comarcas sometidas ya al dominio de la civilización, y la otra que aún se mantiene en el estado de salvajismo de los tiempos primitivos” (Codazzi 1858: 167) “(el estado) se compone de dos regiones separadas i completamente distintas entre si: la poblada i la desierta. La primera es larga, angosta i montañosa; i la segunda plana, ancha i riquísima en bosques i en aguas” (Pérez F. 1871: 91). En ella eran conjugados diferentes modelos de diferenciación. En primer lugar, el modelo civilizador, relacionado con un modelo colonizador orográfico del descenso y el ascenso. En éste, la incorporación a los centros de poder y su nivel de colonización y sometimiento eran determinados y naturalizados de las tierras altas a las bajas. Por otro lado, a partir de la diferenciación climática, tanto del climismo de corte hipocrático y de la climatología moderna, era generada una oposición entre



tierras fría y tierras calientes y ardientes (Vergara y Velasco 1892). Las primeras eran caracterizadas por una vida sana y organizada en torno al cultivo humano sobre la naturaleza. Allí los hombres tenían mayor disposición a la creación literaria, al gobierno y al control de las pasiones. Mientras que las segundas eran caracterizadas por su condición malsana y perjudicial para la vida humana, el ímpetu y el poder de una naturaleza sin dominación, y unos hombres pasionales, violentos, perezosos e incapacitados para ciertas actividades. Este era un esquema interno similar al que existía con fuerza en el conjunto de la nación entre las tierras integradas y los territorios de frontera, como lo expresó el economista Miguel Samper (1867) en su estudio sobre Bogotá

Los que descubrieron y conquistaron esta parte de la América, encontraron la barbarie más completa sobre las costas y en las hoyas de los ríos, en tanto que las faldas y mesas de nuestra cordillera servían de morada a pueblos relativamente adelantados en civilización. Cerca de cuarto de siglos van transcurridos desde que ocurrió aquel hecho, y las cosas no han cambiado sensiblemente. (...) la población no baja de las faldas y mesas de la cordillera sino con lentitud y precaución, porque allí donde está la riqueza fácil, la muerte ha establecido también su imperio. Nuestras cordilleras son verdaderas islas de salud rodeadas por un océano de miasmas (13).

No obstante, todos estos esquemas se traslaparían con otros más cercanos al deseo nacionalizador. Éste se sustenta en la necesidad, o mejor, en la obligación de la fusión, la mezcla, la integración y la colonización. Para la nación no es posible pensar en lo aislado, lo separado, lo distanciado, tanto espacial como poblacionalmente. Las dos grandes tierras deberían ser interconectadas, con una colonización guiada desde las tierras altas. Las razas deberían fusionarse, para dejar de ser troncos o linajes distinguibles y generar una



unidad de origen, un linaje común de lo nacional. Ésta, sin duda, fue una de las visiones más importantes sobre la nación, aunque no la única.

### Anotaciones y preguntas finales

En este artículo he presentado unas reflexiones iniciales sobre el racismo del siglo XIX; específicamente, sobre la clasificación de las tres grandes razas en torno a los discursos nacionales. Si bien las clasificaciones racistas no se agotan exclusivamente en las diferencias entre lo negro, lo indio y lo blanco, y atraviesan con sus principios otras clasificaciones como las regionales, me concentré en estas diferencias por cuanto evidencian con claridad problemas centrales de la construcción de la nación en el siglo XIX colombiano. La colonialidad del poder interna y la importancia de la definición de una élite criolla aparecen allí reiterativamente. Estas clasificaciones raciales cobraron fuerza en la medida en que legitimaron la definición de los agentes de gobierno, permitiendo marcar distancias a los letrados y naturalistas con los habitantes de su tierra patria o sus otros semejantes que crea la nación. El biopoder atravesó así la creación de la nación desde sus orígenes.

Aunque este racismo discursivo lo podemos tener medianamente claro, es poco aun lo que conocemos de las biopolíticas racistas del siglo XIX, relacionadas con la construcción de



la nación y la formación del estado. Por ello, insisto de nuevo en que es necesario adentrarse en un tema que apenas enuncio aquí: de qué formas y en qué escenarios se desenvuelve la biopolítica en el siglo XIX, si tenemos en cuenta que es fundamental para la gubernamentalidad (Foucault 1978) del estado nación. ¿Son acaso apenas emergentes las políticas poblacionales en el siglo XIX? O más bien, ¿Desde qué preguntas, fuentes y niveles de análisis se puede trabajar este tema? Para ello, ¿es mejor concentrarnos en el problema de la formación del Estado y no solamente en el de la construcción de la nación, teniendo presente una posible distinción analítica entre estos dos procesos?. Después de esta exploración, estas preguntas, entre muchas más, son inevitables, aun cuando no guiaban mis cuestionamientos iniciales. Como siempre, cuando planteamos un problema, abrimos muchos más.

## Notas

- 1 Si bien tomo estas ideas de Todorov, me separo de su distinción entre racismo y racismo, por cuanto puede prestarse para presuponer una diferenciación real entre discurso y práctica. Como se verá a lo largo de este texto, al referirme exclusivamente al pensamiento, las doctrinas y los discursos racistas, a diferencia de biopolíticas concretas, utilizo el término “racismo discursivo”, el cual, aludiendo a los planteamientos de Foucault, no plantea una separación entre dis-

curso y prácticas, sino una mera distinción analítica que se sustenta en la idea de que en sí mismos los discursos son prácticas.

- 2 Una síntesis de estos trabajos se puede encontrar en Noguera (2003).
- 3 Sobre aquel siglo las reflexiones más importantes respecto al racismo las podemos encontrar en Rojas (2001) y Urueña (1994).
- 4 Wade (1997, 2003) y Appelbaum, et.al (2003), entre otros, han insistido en estudiar la construcción paralela de unidad y diferencia en torno a los discursos nacionales; para ellos, la invención de una unidad nacional o de una imagen de homogeneidad no niega la construcción de diferencias raciales, culturales y sociales. Un hecho que indudablemente se relaciona con la definición de quién debe ejercer el gobierno sobre los otros –quién es la élite nacional-.
- 5 Aunque esta clasificación es fundamento de la diferenciación poblacional en torno a la nación, precisamente la emergencia del pensamiento nacionalista implicó una progresiva transformación de los modelos taxonómicos poblacionales a lo largo del siglo XIX hacia taxonomías más moderadas, con una mayor conciencia de unidad y donde el mestizaje fue fundamental, como era el caso de los tipos humanos y los tipos regionales (Ver Arias 2005).
- 6 Aunque confundiendo con la nación, esto es lo que Domínguez (2000) ha llamado un “patriotismo territorial”.
- 7 Este concepto es trabajado por Mignolo (2000a y 2000b).
- 8 La idea del influjo del clima utilizada de forma positiva para los criollos y negativamente para los negros o los indios errantes, estuvo sustentada por unas nociones particulares sobre el clima y la constitución física del hombre. Para Caldas, el clima no era sólo los grados de calor y frío, sino además las cargas eléctricas, la presión atmosférica y el oxígeno, los ríos, las montañas, las selvas, los vientos y las lluvias; el influjo del clima sería la fuerza de todos estos elementos de la naturaleza poderosa sobre los seres vivos. Además, Caldas se preocupó por el influjo de los alimentos y las bebidas, según sus tipos, su grado de asimilación, los humores que produce y los efectos en el tamaño, aunque no se ocupa mucho de este punto puesto que para él es evidente e incuestionable. Con la constitución física del hombre este naturalista se refería a la ro-

bustez o debilidad de los órganos, el grado de irritabilidad del sistema muscular y de sensibilidad del sistema nervioso, el estado, abundancia y consistencia de sólidos y fluidos y el funcionamiento de la circulación (Caldas 1808: 138).

- 9 Insisto en lo de permanencia por cuanto, como ya lo he enunciado, dentro de los discursos nacionales el esquema básico de las tres grandes razas dejó de ser el único modelo taxonómico, conjugándose con otros.
- 10 Como bien lo han explicado Wallerstein y Ballibar (1991) el racismo tuvo sus orígenes y su fundamento en la división internacional del trabajo, desde los inicios del capitalismo, que se empieza a mundializar con el colonialismo europeo. De allí, la relación entre geopolítica e invención de categorías y clasificaciones raciales.

## Bibliografía de referencia

### Fuentes Primarias

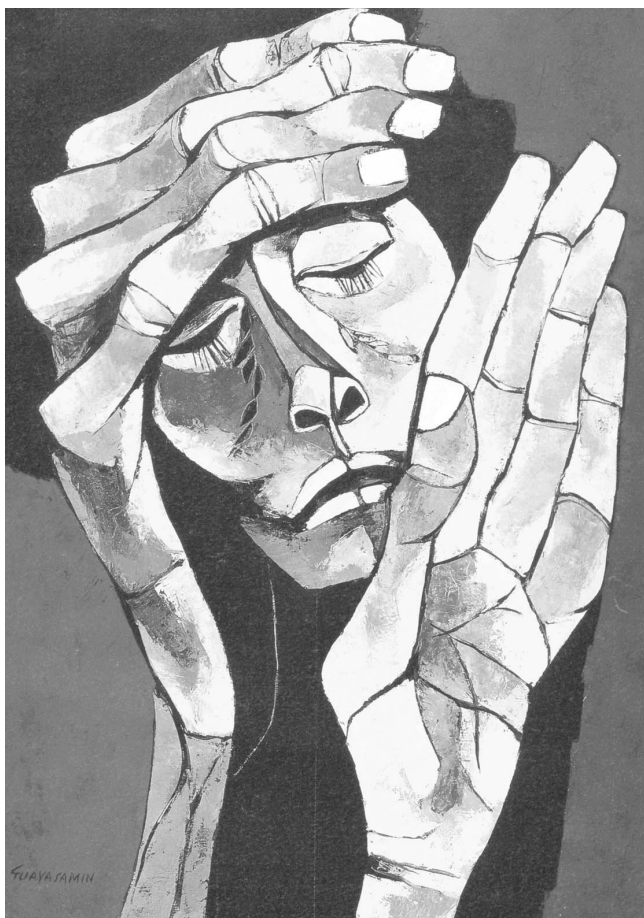
- Ancízar, Manuel (1853). Peregrinación de Alpha (M. Ancízar) por las provincias del norte de la Nueva Granada, en 1850 i 51. Bogotá: Banco Popular, 1984. Tomo I y II.
- Arboleda, Sergio (1867). La república en la América Española. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1973.
- (1872). Rudimentos de geografía; lecciones dispuestas para la enseñanza elemental en el seminario conciliar de Popayán. Bogotá: Imprenta El Tradicionista.
- Caldas, Francisco José de. (1807) “Estado de la Geografía del Virreinato de Santafé de Bogotá, con relación a la economía y el comercio”. En: Semanario del Nuevo Reino de Granada, Vol. 1. Bogotá: Editorial Minerva, 1942. pp. 15-54
- (1808). “Del influjo del clima en los seres organizados”. En El Semanario del Nuevo Reino de Granada, Vol.1. Bogotá: Editorial Minerva, 1942. pp. 136-197.
- Codazzi, Agustín - Comisión Corográfica (1851) Geografía física y política de la Confederación Granadina. Volumen III Estado de Boyacá. Tomo II Antiguas provincias de Tunja y Tundama y de los Cantones de Chiquinquirá y Moniquirá. Bogotá: Universidad Nacional, Universidad del Cauca, UPTC, 2003.
- (1855) Geografía física y política de la Confederación Granadina. Volumen I Estado del Cauca. Tomo II: Provincias del Chocó, Buenaventura, Cauca y Popayán. Tomo III Provincias de Pasto, Tuquerres y Barbacoas. Bogotá: Universidad del Cauca, Colciencias, Universidad Nacional, 2002.
- (1856). Geografía física y política de la Confederación Granadina. Volumen III Estado de Boyacá. Tomo I Territorio de Casanare. Bogotá: Colciencias, Coama, 2000.
- (1857) Geografía física y política de la Confederación Granadina. Estado del Cauca. Territorio del Caquetá. Bogotá: Coama, Fondo FEN, IGAC, 1996.
- García del Río, Juan (1829). Meditaciones Colombianas. Bogotá: Editorial Incunables, 1985.
- Lleras, Lorenzo María (1837). República de Colombia, ó noticias de sus limites, extensión, montañas, ríos, producciones, comercio, población, habitantes (...) publicada en la septima edición de la Enciclopedia Britanica. Bogotá: Imprenta Nicomedes Lora.
- López de Ayala (1867) “Introducción” En Arboleda, S. La república en la América Española. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1973.
- Pérez, Felipe (1865). Jeografía Jeneral de los Estados Unidos de Colombia escrita de orden del gobierno general. París: Librería de Rosa y Bouret.
- (1871). Compendio de jeografía universal para uso de escuelas primaria de niños i niñas: contiene la jeografía particular de los Estados. Bogotá: imprenta de Echevarría Hermanos.
- Pérez, Santiago (1855). “Apuntes de viaje”. En: Selección de Escritos y Discursos de Santiago Pérez. Biblioteca de Historia Nacional. Vol. LXXXI. Academia de Historia. Bogotá: Edit. Librería Voluntad, 1950. pp. 29-85.
- Samper, José María (1861). Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas (hispanoamericanas), con un apéndice sobre la orografía y la población de



- la Confederación Granadina. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1969. Copia exacta de: París: Imprenta de Thumot y Cía, 1861.
- Samper, Miguel (1867). *La miseria en Bogotá*. Bogotá: Editorial Incunables, 1985.
- Ulloa, Francisco (1808). "Ensayo sobre el influxo del clima en la educación física y moral del hombre del Nuevo Reyno de Granada" En: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*, No 31, Julio. pp. 274-297.
- Unánue, Hipolito (1806). *Observaciones sobre el clima de Lima y su influencia en los seres organizados en especial el hombre*. Lima: Comisión Nacional Peruana de Cooperación Intelectual, 1940.
- Vergara y Velasco, Francisco Javier (1892). *Nueva geografía de Colombia: relieve del terreno, circulación de las aguas, rocas del terruño, clima, raza y población, explotación del territorio, comercio y producción, poblados y paisajes, pasado y porvenir*. Bogotá: Banco de la República, 1974. 3 Vol.
- Zea, Francisco (1822). *Colombia: relación geográfica, topográfica, agrícola, comercial, política y de este país*. Londres: Baldwin Cradock y Joy.
- ción del Estado y de la nación de la Nueva Granada. Bogotá: Banco de la República.
- Mignolo, Walter (2000a). "Diferencia colonial y razón postoccidental" En *La reestructuración de las ciencias en América Latina*. Bogotá: CEJA, Instituto Pensar. pp. 3-28.
- (2000b). "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad" En Lander E. *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. pp. 55-85.
- Noguera, Carlos Ernesto (2003) *Medicina y Política. Discurso médico y prácticas higiénicas durante la primera mitad del siglo XX en Colombia*. Medellín: Universidad EAFIT
- Quijano, Aníbal (2000). "Colonialidad del poder: Eurocentrismo y América Latina". En *la Colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. pp. 201-246.
- Rojas, Cristina (2001). *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá: Editorial Norma, CEJA.
- Safford, Frank (1991). "Race, Integration, and Progress: Elite Attitudes and the Indian in Colombia, 1750-1870". En *HAHR* 71:1. pp. 1-33.
- Taussig, Michael (1987). "A lomo de indio. La topografía moral de los Andes y su conquista" En *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*. Bogotá: Editorial Norma, 2002.
- Todorov, Tzvetan (1989). *Nosotros y los otros*. México: Siglo XXI, 1991.
- Urueña, Jaime (1994). "La idea de heterogeneidad racial en el pensamiento político colombiano: una mirada histórica" En *Análisis Político* (22). pp. 5-25.
- Wade, Peter (1997). "Entre la homogeneidad y la diversidad: la identidad nacional y la música costeña". En *Antropología en la modernidad*. Bogotá: ICAN. pp.61- 91.
- (2003). "Race and Nation in Latin America: An Anthropological View" En Appelbaum N, Macpherson A, and Roseblatt K. *Race and Nation in Modern Latin America*. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press. pp. 263-281.
- Wallerstein, Immanuel y Etiene Balibar (1988). *Raza, nación y clase*. Madrid: IEPALA, 1991.

## Literatura secundaria

- Appelbaum N; Macpherson A, and Roseblatt K. (2003). "Racial Nations" En: *Race and Nation in Modern Latin America*. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press. pp. 1-33.
- Domínguez, Camilo (2000). "Territorio e identidad nacional: 1760-1860" En *Museo, memoria y nación Memorias de la IV Cátedra Anual de Historia "Ernesto Restrepo"* Bogotá: Min. Cultura, Museo Nacional de Colombia, IEPRI, ICANH. pp. 335-349.
- Foucault, Michel (1976). *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de estado*. Madrid: La Piqueta, 1991.
- (1978). "La gubernamentalidad" En *Espacios de poder*. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1991.
- Gerbi, Antonello (1982). *La disputa del nuevo mundo: historia de una polémica, 1750 – 1900*. 2ª edición. México: Fondo de Cultura Económica.
- König, Hans Joaquim (1994). *En el camino hacia la nación: nacionalismo en el proceso de forma-*



## Proyecto Tunupa cruz del sur

Pablo Cingolani (Argentina y Bolivia) y Gabriel Restrepo (Colombia)<sup>1</sup>  
Bogotá y La Paz, enero 2006

“Y sólo enseñando (*yachachi*) era  
posible salvar la vida”

*Rodolfo Kusch* <sup>2</sup>

“Ay, ay, los que nos han enriquecido,  
Ellos, nuestros señores,  
Ellos, Quetzalcóatl,  
Sacerdote de piedras preciosas  
Nos abandonan ahora.  
El árbol está truncado.

Déjenos que lo veámos,  
Déjenos llorar”

*Endecha de los pajes de Quetzacóatl* <sup>3</sup>

“Golpeábamos en tanto los muros de adobe,  
Y era nuestra herencia una red de agujeros.  
Con los escudos fue su resguardo, pero  
Ni con escudos puede ser sostenida su soledad”

*Los últimos días de Tenochtitlan* <sup>4</sup>

“Y aquí principia, en este torso de árbol,  
en este umbral pulido por tantos pasos muertos,  
la casa grande entre sus frescos ramos”

*Morada al Sur* <sup>5</sup>

“...Y llegará el día en  
que el sol saldrá de las tinieblas y para siempre”  
*Mito oral de la Comunidad Yaminawa del río Acre* <sup>6</sup>.

## Objetivo

“Crear el mundo es, en verdad, darle sentido”

*Kusch*

Iniciar con un documental biográfico en torno a la vida y pensamiento de Rodolfo Kusch un proyecto de documentales y luego de libros de gran escala y de alcance transnacional en la región de América Latina y el Caribe (en principio concentrados en la subregión andina bolivariana que coincide ahora con la Comunidad Andina de Naciones, pero extensivos a toda la región) dedicados a exaltar en rememoración crítica un pensamiento activo que sirva al propósito de propiciar las transformaciones democráticas que se avizoran en la región en los umbrales del bicentenario de la independencia de muchos países y que tengan como brújula el ideal de “una segunda independencia”, tal cual lo ha formulado Evo Morales en su discurso de posesión a la Presidencia de Bolivia el 22 de enero de 2006.

## Puertas y portales para un comienzo

“...en este filo en el que se rozan la vida y la muerte, la luz y las tinieblas o, lo que es lo mismo, la conciencia y la inconciencia”

*Kusch*

*América vive tiempos de cambio.* El fracaso de modelos económicos, sociales y culturales importados y ajenos a la idiosincrasia de los

pueblos impuestos en la década de los años 90 del siglo pasado ha llevado a muchos países a crisis muy profundas, de agotamiento del Estado, extrema dependencia económica e incertidumbre social.

Esto ha alimentado procesos de cuestionamiento, de revitalización cultural y movilización social que, en la mayoría de los casos, expresan la continuidad histórica de las luchas de rechazo a los sistemas coloniales que América experimenta desde el siglo XVI.

En el ámbito específico de la cultura, estas luchas y estos procesos que tienden a cambios estructurales se manifiestan en una recuperación y un fortalecimiento de la cosmovisión heredada por los pueblos indígenas u originarios.

Desde ese núcleo de revalorización de lo propio, se plantean las imperiosas tareas de acabar con la exclusión social, erradicar el racismo, la xenofobia y la misoginia, replantear la adscripción de la cultura popular como cultura subalterna, abolir ese odio o aversión a reconocer el origen, fortaleciendo una territorialidad del saber y una identidad para la cultura, por medio del impulso a la recuperación de los valores espirituales, la ciencia y la tecnología y los sistemas de producción ancestrales.

Este proceso continental encuentra un hito fundamental y fundacional en el actual acon-



tecer político de la República de Bolivia, donde a través de una incuestionable mayoría democrática, asumió por primera vez en la historia republicana del país el cargo de Presidente de la República un indígena de origen aymara, el pueblo originario mayoritario de las tierras altas: Evo Morales Ayma.



En este contexto, es imposible dejar de destacar que fue en territorio de Bolivia y a través de sus estudios en las tierras altas (llamadas altiplano en el referido país) y en contacto y convivencia con sus comunidades indígenas tradicionales que el investigador argentino Rodolfo Kusch, en la década de los años 60 y 70 del siglo pasado, indagó y desarrolló las claves de su pensamiento, expresado en sus obras escritas, especialmente en el libro que titula el presente proyecto: *América Profunda*.

En los hechos, la recuperación del pensamiento kuschiano no es más que otro aporte a la recuperación del pensamiento indígena y el pensamiento popular americano que, como decíamos, signa el actual momento histórico de la vida del continente.

Por ello, por estar situados ante nuevos comienzos, intentamos una invocación. Que los dioses y diosas y las santas y los santos todos y todas de los caminos y de las puertas nos ayuden en esta aventura que ahora iniciamos. Invocamos a la figura de Tunupa como nuestra Cruz del Sur -según explicaremos abajo-, a los amautas y a los chamanes, a Hermes y a Mercurio y a San Cristóbal, a los chasquis y a los mensajeros y mensajeras, a Diótima, a los númenes de los correos, a los dioses y diosas de la santería como Eleguá que auxilian en las encrucijadas<sup>7</sup>.

Porque iniciamos en esta puerta de Jano - una que mira al pasado y al futuro en la cruz del presente- una aventura de la lectura y de la escritura de Nuestra América, latina, ladina<sup>8</sup>

y caribeña. Unas primeras letras, como en una escuela elemental, para esa tarea que le compete a todos los/as descifradores/as y cifradores/as de códigos: leer una vez más en voz alta el libro abierto del pueblo e invitar con ello a una nueva escritura del mismo, mediante la cual a tiempo que se desmonte la mistificación de la llamada Historia, se multipliquen a la potencia de la multitud las infinitas historias de esta América mixta y mestiza en una creación plural.

Cuando hablamos del libro del pueblo, nos referimos por supuesto a los restos de esa escritura primeriza que sobrevivió a las quemaduras y requemas de todos los censores y que apareció ya en una suerte de memoria mestiza en el *Popol Vuh* en la primera mitad del siglo XVI, como un primer archivo de los vencidos<sup>9</sup>. Sin olvidar que ya entre los indígenas amerindios -aztecas frente a toltecas- la operación de cisura de la memoria había instaurado una Inquisición anterior a la Inquisición, como procede en la historia de todos los imperios de todas las latitudes<sup>10</sup>. Lección de mundo, obliga a pensar que ha de hallarse una razón serena entre la nostalgia y la utopía, enriquecida por el desgarramiento inevitable e incurable que nos constituye como pueblos de múltiples y contrahechas raigambres.

Pero nosotros/as, los 500 millones de habitantes de estos cuarenta Estados que configuran una América Latina y Caribeña caleidoscópica, somos los restos vivos y aquellos/as que merecemos una nueva lectura de nosotros/as mismos/as que sea digna de ese

camino de sombras y de luces que nos ha guiado hasta ese cruce del presente y que, con ciertas certidumbres cribadas por el dolor de ese tránsito, nos habilita para ser protagonistas de la tierra-patria<sup>11</sup> que con estruendo de fragores naturales, sociales y personales se entreabre como enigma en este pasaje contemporáneo<sup>12</sup>. Nosotros/as somos esa especie de libro abierto, *El Libro que Vendrá*, el libro por venir, en el cual se encierra cierta profecía de Mallarmé en torno al advenimiento de la multitud reconciliada con la justicia<sup>13</sup>, esa escritura que comienza en el *Aleph* -no por azar un sótano, un submundo en el que se descubre el universo- y que aparece como biblioteca universal de traducciones- caminos de ida y vuelta entre las lenguas y los sueños en *El Etnógrafo* de Borges<sup>14</sup>.

Por ello, frente a la nostalgia, deberíamos recordar que : “El origen no está detrás nuestro, sino delante de nosotros”<sup>15</sup>. Expresión que en este trance de nuestra “Magna Patria”<sup>16</sup> significa que la única manera de redimir un destino es transformándolo en un designio, un trayecto en un proyecto, aquel que, contra la apuesta de la Historia excluyente, podría iniciar, en el Bicentenario de nuestra Independencia, una región reconciliada con su pluralidad y que sosiegue en nuevos principios incluyentes los dilemas que si bien nos han herido y desgarrado, también nos han incitado a crecer.

Pero frente a la Utopía, aquella que nos constituye como pueblos aéreos y flotantes -en estado perpetuo de desplazamiento- , como no lugar en medio de los lugares, también debe haber cierta reserva escéptica. Una que

se atempere con la lectura crítica de un pasado que jamás será recuperado del todo porque, como lo dice el canto indígena: “era nuestra herencia una red de agujeros”.

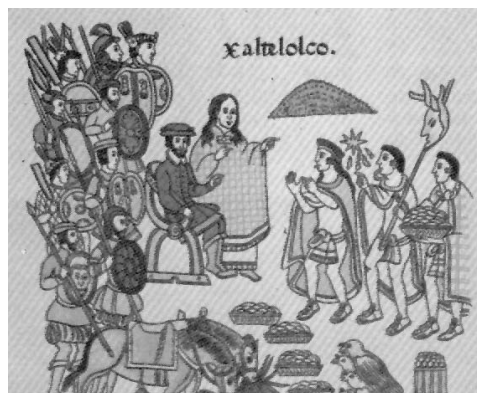
Colmar los vacíos, esos huecos negros de la memoria, es tarea imposible, como puede ser poco fiable la construcción de un futuro como supuesto calco de cualquier pasado. De manera inevitable, estamos fundados en ciertas pérdidas absolutas y no sólo en la América Latina y Caribeña, sino en el mundo donde ya no cabe la ingenuidad, que en su etimología significa lo que no ha sido engendrado de nuevo.

En todo caso, si ante el pasado cabe la perplejidad y la incertidumbre por lo trunco y tortuoso de las memorias, instalados en este presente experimentamos la certeza de hallarnos ante un nuevo comienzo. Pero es cierto que parir otro origen, acunar un acontecimiento nuevo, dar principio a un nuevo designio, preparar un nuevo advenimiento de la libertad, no es algo que surja de un vacío. Se precisa así de una suerte de historia retrospectiva y prospectiva (“retroprospectiva”, en un neologismo), una que con el doble rostro de Jano recupere hasta donde sea posible los hilos rotos de los quipus, de los códices, de los rastros de la multitud, de los vestigios de las instituciones y de los pueblos a través de nuestras historias plurales y tantas veces entrecruzadas, para fraguar “la casa grande con sus frescos ramos”, de la que habla en vaticinio el poeta citado en los epígrafes.

A estas alturas del partido, cercanos ya al segundo centenario de la independencia de la







mayoría de los estados de la América Latina y Caribeña, quizás no sea cierto ya del todo que “lo desconocido es casi nuestra única tradición”<sup>17</sup>, pese a la endecha indígena que nos remite a las caídas de nuestra memoria, tanto más insistentes cuanto que, como ha sucedido con otras regiones del mundo, pero quizás con más intensidad en la nuestra, hemos vivido de metamorfosis en metamorfosis, en una suerte de permanente genesíaco apocalipsis, creación, destrucción, creación, lo cual, digámoslo de paso, nos habilita para vivir en un mundo como el actual que se define por la volatilidad de sus referentes y el continuo desplazamiento de población, tecnologías, dineros y significados.

Entre esa dramática “peste del olvido” que azota como plaga a los habitantes de Macondo y esa trágica incapacidad para el olvido del *Funes el memorioso* de Borges, necesitamos una suerte de ironía para hallar en nuestras historias las claves de un advenimiento hospitalario.

## Justificación

“A una fiesta de conmemoración le es esencial que sea un advenimiento del pensar”  
Heidegger.<sup>18</sup>

La región de América Latina y el Caribe está a menos de un lustro de conmemorar el bicentenario de la declaración de Independencia que antecedió la constitución de muchos de los Es-

tados que la integran. Bolivia formuló su reclamo de emancipación el 25 de mayo de 1809; Ecuador el 10 de agosto de 1809; Venezuela el 19 de abril de 1810; Argentina el 25 de mayo de 1810; Colombia el 20 de julio de 1810<sup>19</sup>; México el 16 de septiembre de 1810 (en este caso se celebra también el bicentenario del comienzo de la Revolución mexicana); Chile, el 18 de septiembre de 1810<sup>20</sup>; El Salvador, el 5 de noviembre de 1811<sup>21</sup>.

Hay que evitar que estas conmemoraciones recaigan en tres vicios. El primero, la retórica de plaza y voladores fatuos, con las falsas promesas. El segundo, el contrasentido de actos nulos, significado en este caso en el tremendo lapso histórico que significó que la conmemoración del bicentenario de los 200 años del primer estado libre de la esclavitud, Haití 1804 - 2004, se haya escenificado en medio de un desastre político y social como el que ocurrió en aquel año en la isla. El tercero, una conmemoración realizada desde arriba por las potencias y como vitrina para la globalización, como ocurrió en el V Centenario del “Descubrimiento de América” o “Encuentro de dos Mundos”, celebración que sirvió de vitrina a España para su vinculación a la comunidad económica europea.

Si se plantea en cambio esta efemérides como una refundación de la carta libertaria y como un pacto por cumplir la promesa de emancipación, ésta será una oportunidad de oro para

repensar la relación de nuestros estados con el mundo, con las naciones y con los pueblos. Se trataría entonces de que el envío (*Schicken*) de la promesa de iniciación en la sabiduría indígena, o de la inclusión evangelizadora del proyecto hispánico y más aún el envío de la idea de inclusión democrática propuesto por los libertadores, se muestre como la historicidad (*Geschichlichkeit*) a través de actos germinales de una nueva historia (*Geschichte*) que rompan con el destino (*Schicksal*) de exclusión que ha obstruido la remisión a sus destinatarios de la promesa de emancipación<sup>22</sup>.

Se requiere un nuevo trato con el mundo en términos de una modalidades alternativas de globalización, que respondan a la urgencia de superar las condiciones de inequidad que llevan a que el 1% de la población mundial se apropie el 57% de la riqueza global; que signifiquen el gasto de casi mil millones de dólares anuales en seguridad por parte de las potencias mundiales; que se cifren en los subsidios a productos agrícolas por más de 600.000 millones de dólares anuales que bloquean la salida a los mercados mundiales de los productos de los países pobres, cifra excesiva comparada con la exigua de 56.000 millones de dólares anuales en ayuda externa, igual a la fortuna personal de Bill Gates y menor en 44.000 millones a la adicional que sería necesaria por cada año para cumplir las metas del milenio establecida por las Naciones

Unidas para erradicar la mitad de la pobreza en el mundo de aquí al año 2015.

Con las naciones, porque el ideal de integración que se formulara en el Congreso Anfictiónico de Panamá de 1826 apenas halla indicios todavía muy precarios en la integración del MERCOSUR, de la Comunidad Andina de Naciones, de la Comunidad Centroamericana o de la Comunidad Caribeña de Naciones en Estados más volcados a la admisión en uno que otro club del llamado primer mundo, antes que centrados en la construcción de un poder comunal propio<sup>23</sup>.

Con los pueblos, porque de 500 millones de habitantes que componen los 40 estados de la región, en el año 2002, el 44% de ellos/as vivía en situación de pobreza relativa, mientras que cerca del 20% se hallaba en condición de pobreza absoluta. Una superposición de mapas de pobreza y de mapas de etnicidad indicaría a todas luces que esta situación afecta en mayor medida a la población de origen indígena o a los/as afrodescendientes, lo cual remite a una condición no sólo política o económica de exclusión, sino a parámetros culturales que no han sido sometidos a una crítica histórica en forma masiva.

Se trata de una región con una heterogeneidad y riqueza tales que ameritarían que ocupara un lugar destacado en el mundo. Con



frecuencia se señala, con razón, que es una región con enorme megabiodiversidad. Allí se sitúan ecosistemas de enorme proporción y complejidad más allá del inmenso formado por el Amazonas, como el andino tropical<sup>24</sup>, el bosque atlántico<sup>25</sup>, el cerrado brasileño<sup>26</sup>, el chileno<sup>27</sup>, el pacífico tropical<sup>28</sup>, el caribeño<sup>29</sup>, el mesoamericano<sup>30</sup>.

Pero la región de América Latina y el Caribe es no sólo compleja en su megabiodiversidad, sino en lo que pudiera denominarse una megadiversidad geo/bio/etno/tecno/socio/cultural.

Para referirnos a la complejidad étnica, podríamos indicar que somos pueblos mundo, porque en la tradición del criticable, pero en muchos aspectos válido concepto acuñado por José Vasconcelos de “Raza cósmica”, llevamos la impronta de pueblos de muy diversa procedencias, forjados en un desplazamiento radical. La diversidad étnica y cultural se puede rastrear por la enorme riqueza lingüística de una región que puede albergar quizás por lo menos un tercio de las 6.912 lenguas vivas habladas en la actualidad en el mundo, pese a que en el imaginario figuren sólo el español, el portugués, el inglés, el francés o el holandés (ver: <http://www.ethnologue.com>). Son por lo menos 1.500 modos diferentes de referirse las comunidades a los dioses y demonios, a la tierra, a la sociedad, al amor y a la muerte, 1.500 modos de los cuales el mundo podría aprender lecciones para reconciliarse con su casa global en la sabiduría que encierran estas “lenguas de la madre”.

La megadiversidad tecnoeconómica aparece referida a sistemas de producción tan heterogéneos comoquiera que van desde la caza y la recolección propias de períodos anteriores al neolítico, a la propia de sociedades postindustriales con alto peso de servicios intensos en información y conocimiento, pese a que el gasto en ciencia y tecnología



de la región diste muchísimo de los promedios de las potencias en el plano científico o tecnológico, entre otras razones por las agudas carencias de educación, no solo en cantidad sino en una calidad consonante con nuestro modo de apreciar el universo.

La complejidad social aparece como una inequidad de las más altas del mundo<sup>31</sup> y como formaciones de capital humano con enormes deficiencias comparativas frente a otras regiones, exceptuada África<sup>32</sup>.

La región muestra su caleidoscopio cultural en su fascinante literatura, de Borges a Gabriel García Márquez, en su música y en su pintura, en la riqueza de sus millones de mitos y formas de resistencia activa y creativa, en el carnaval que se expresa desde Mar de Plata a Trinidad y Tobago, pasando por Oruro, Cumaná, Bahía y Río de Janeiro, Pasto y muchas otras localidades, en las formas de vivir con intensidad la cocina, la sexualidad, la vida, el compañerismo, la risa, el amor, la muerte.

## En la encrucijada de aldea y de mundo

“Por los caminos universales, ecuménicos, que tanto se nos reprochan nos vamos acercando cada vez más a nosotros mismos”

Mariátegui: <sup>33</sup>

El presente proyecto aunque expresa una vocación por toda la región latinoamericana y caribeña, quiere afincarse en principio en los caminos de Tunupa. Son, por gracia de coincidencias históricas, los mismos que hoy son legatarios de los sueños visionarios de Simón Bolívar y Simón Rodríguez: Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia y Venezuela, los países en orden descendente con mayor proporción de población indígena<sup>34</sup>, todos ellos tocando la doble trama de lo andino y lo amazónico, en la franja tropical, situados en la franja pacífica los cuatro primeros, en la caribeña los dos últimos. Son los mismos que comprenden la actual Comunidad Latinoamericana de Naciones<sup>35</sup>. Los mismos que con típicos desaciertos los analistas de inteligencia de Estados Unidos han llamado “falling states”, “estados en riesgo de colapso” y que han descrito, mirando al año 2020, como estados caracterizados, según ellos, por el síndrome de “un paso adelante y dos atrás”<sup>36</sup>.

Con cinco Estados Andinos y Amazónicos instalados estratégicamente a las cuencas del Pacífico y del Caribe, la Comunidad Andina de Naciones se asienta en un espacio de 4.710.000 kilómetros cuadrados con 120 millones de habitantes, un Producto Interno Bruto de 260 mil millones de dólares en el año 2002, y un potencial contenido en el hecho de poseer el 25% de la biodiversidad mundial y el 20% del agua dulce del planeta, además del efecto de irradiación solar continua propio de su ubicación en el ecuador terrestre<sup>37</sup>.



Según el Secretario General de la Comunidad Andina de Naciones, en 34 años de integración andina la región ha avanzado a través de sus organismos en la “construcción de un patrimonio comunitario”, configurado hoy en el Sistema Andino de Integración y en el progreso del comercio intracomunitario<sup>38</sup>.

No obstante, en dicho período la región ha experimentado una dramática caída en la participación en el comercio mundial, al descender del 3% al 1%<sup>39</sup>, pese a la creciente relevancia de las exportaciones de productos generadores de energía, tales como petróleo, carbón y gas que componen el 52% de las exportaciones totales andinas y pese a la ventaja geoestratégica que supone el hecho de que “los países andinos poseemos cuatro veces las reservas de petróleo de los Estados Unidos y ocho veces las de MERCOSUR; el 74% de las reservas de gas de América Latina y el 75% de la producción de carbón de la región latinoamericana”<sup>40</sup>.

La razón de esta caída en la participación mundial en el comercio debe examinarse en términos de una recomposición mundial de la productividad, pero como analizaremos de modo somero, por la tremenda inequidad de la región:

“Entre 1962 y 1985, el dinamismo de exportaciones en el mundo muestra la siguiente escala de crecimiento anual: las exportaciones de productos primarios aumentaron a una tasa muy baja, de 1.6%. Las manufacturas que transforman recursos naturales (como, por ejemplo, alimentos procesados), lo hicieron en 3.7%. Las manufacturas tradicionales no basadas en recursos naturales (bienes de consumo intensivos en mano de obra), crecieron al 6.8%. Y las manufacturas nuevas, con un uso intensivo de investigación y desarrollo (microelectrónica, telemática, biotecnología, ingeniería genética,



nuevos materiales), se incrementaron a la tasa más alta de 8.1%”<sup>41</sup>.

En estas condiciones, el descenso en la relevancia mundial de la región obedece a un precario acomodo a las condiciones contemporáneas de un mundo globalizado, caracterizado por una sociedad del conocimiento intensiva en capital humano y social y por los flujos abiertos de población, moneda, comercio, tecnología servicios y bienes culturales, regulados por estados eficientes y cada vez más coordinados en organismos supraestatales.

Allí se deja ver de modo claro el contrasentido de una región que poseyendo recursos naturales inmensos y una población con una gran creatividad – asiento de un imperio por muchos aspectos sabio como el Inca<sup>42</sup> – pierde relevancia en el mundo por fallas en los modelos de inclusión democrática de una población que se escinde en muchos casos entre sierra y costa, como en Perú, o por otras fracturas regionales como en Colombia, Venezuela, Ecuador y Bolivia, asociadas a una mundialización narcodependiente y a un capitalismo rapaz y aventurero en los territorios no urbanos.

Una prueba del deficiente acomodo de la región a las condiciones de la globalización es la comparación del comportamiento de las exportaciones de la región andina y de Corea en los 34 años de experiencias de integración andina. Hacia 1967 eran semejantes las estructuras productivas, las tasas de comercio

exterior como proporción del PIB cercanas al 14% y la participación sectorial del PIB de los países andinos<sup>43</sup>. Las diferencias claves – las mismas que explicarían la diferencia tres décadas después – estaban en cuatro factores: inversión y ahorro; organización del Estado y encuadre institucional para integrarse al mundo; reforma agraria con los acentos contemporáneos de intensidad tecnológica y educación de los productores; e inversión intensiva en formación de capital humano y capital social. Estos dos últimos aspectos, tierra (con las condiciones de alta tecnología del mundo contemporáneo) y educación social (con coberturas amplias, pero también con una calidad intensiva que es función de su adecuación a las cosmovisiones y contextos étnicos y locales), son las deficiencias más protuberantes de los cinco Estados.

Por ello mismo, no bastan los esfuerzos de integración económica si al mismo tiempo no favorecen la integración social y democrática. Es cierto que la región de América Latina y el Caribe, y dentro de ella, la Comunidad Andina de Naciones, debe proponerse duplicar el ingreso per capita en el horizonte del 2019, para lo cual precisa del programa de reformas aceleradas contemplado en la estrategia de “Integración para la globalización”, como lo indican las autoridades de la Comunidad Andina de Naciones. Sin perder de vista que en dicho momento se conmemorarán los cincuenta años de la CAN, justo cuando se inicie el Bicentenario de la Constitución de los Estados Andinos, precedido por el Congreso de Angostura ins-

talado el 15 de febrero de 1819 con un memorable y visionario discurso de Simón Bolívar. Por ello, lo más urgente en la región es acelerar esa “segunda independencia” de la cual habló Evo Morales en su discurso de posesión.

Porque los discursos de competitividad y exportaciones y globalización serán nulos si las políticas económicas no se acompañan con un esfuerzo notable de aceleración del cambio social regional, tanto en lo que concierne al flujo de personas de la región para un entendimiento recíproco, como en programas progresivos de inclusión democrática y redención de la deuda social, con privilegio en la formación de la ciudadanía y al mismo tiempo con la adecuación de las instituciones de educación, de ciencia y de tecnología<sup>44</sup>.



En particular, la región debe afrontar el hecho crítico de que “más de la mitad de la población de nuestros países vive bajo la línea de la pobreza”<sup>45</sup>, proporción que supera los promedios de pobreza de la región de América Latina y el Caribe en su conjunto.

También debiera subrayarse que la “integración para la globalización” quedaría incompleta si descuidara la dimensión cardinal de la integración cultural, una de tal naturaleza que asuma el principio de unidad en la diversidad y diversidad en la unidad, necesaria tanto a nivel de cada Estado, hoy caracterizado por la multiplicidad étnica y cultural y por las desigualdades sociales, como a escala de la Región Andina, una de las zonas del mundo con mayor diversidad y riqueza etnolingüística y cultural.

La dimensión de la integración cultural puede considerarse como estratégica, ya que en las condiciones de la globalización las fracturas entre lo local y lo global pueden ser in-

mensas, como se ha podido comprobar en las tensiones propias de los países antes pertenecientes al bloque socialista y en los del mundo islámico, no menos que en la región de América Latina, donde existe por razones históricas y por causas bastante comprensibles un recelo casi que ancestral a la apertura económica, política, social y cultural frente al mundo, recelo amparado en el hecho de que han sido en la época de los imperialismos y de los neoimperialismos zonas de saqueo de sus recursos básicos<sup>46</sup>.

### Por los caminos de los dos simones

“Aquí se van a hacer Repúblicas sin ciudadanos”

Simón Rodríguez:<sup>47</sup>

La población indígena de la Comunidad Andina de Naciones pertenece a esa inmensa mayoría de los más pobres entre los pobres. Por ello mismo, es alentador que aún si haya sido tarde en términos del itinerario de la comunidad, se haya formulado en julio de 2001 la Declaración de Machu Pichu de los gobiernos andinos referente a la importancia de las comunidades indígenas en el cuadro de la interculturalidad de la comunidad. Y que, luego, en septiembre de 2004, los cancilleres de la región hayan aprobado el Plan Integrado de Desarrollo Social de la CAN como un programa comunitario para coordinar y complementar esfuerzos nacionales de combate a la pobreza extrema, la inequidad social, y que dentro del plan se haya contemplado como algo fundamental la contribución y los aportes de los pueblos indígenas, así como el desarrollo concreto de la interculturalidad en todos y cada uno de los proyectos que contempla. El PIDIS contiene un “Programa intercultural andino”<sup>48</sup>.

No obstante, es algo que por la urgencia de la pobreza y por la necesidad de repensar el pacto social amerita programas de mayor ca-

lado que son sinergia permeen la educación formal, no formal e informal, en una acción tramática, como se dirá, a lo Tunupa, ya que, como se ha dicho, ni en las naciones, ni mucho menos en el mundo existe conciencia de que la minusvaloración de los/as pobres y con mayor razón de los/as indígenas está en proporción directa con el deterioro de sus condiciones sociales y con la extracción de una invisible plusvalía que de ellos ha emanado vía oro, vía botánica o vía coca y con razón maxima como sabiduría hacia un mundo que sigue menospreciando la contribución ancestral a la construcción de la justicia <sup>49</sup>.

Volvamos a los signos de nuestra historicidad (*Geschichtlichkeit*) y a las cartas de sufrimiento enviadas (*schicken*) desde los precursores de la independencia <sup>50</sup>. Aquí el principio para pensar la conmemoración de nuestro bicentenario con la realización de la promesa es que dicha conmemoración ha de hacer ella misma historia, iniciar otra historia, la historia de una multitud. Esto es, entregar a cada ciudadano/a la carta de plena ciudadanía en el sentido de un empoderamiento del soberano o del procomún en productividad, creatividad, poder político, educación, dignidad, afecto social, prestigio, sabiduría. Una cédula que no solo sirva para votar, sino para existir en plenitud de existencia.

Si bien se mira, nuestra emancipación fue antes un acto pedagógico que político o yndrome. De Andrés Bello y Simón Rodríguez a Simón Bolívar, en Venezuela; de

José Celestino Mutis a Francisco José de Caldas, Camilo Torres y Francisco Antonio Zea en Colombia; de Eugenio de Santa Cruz y Espejo al Marqués de Selva Alegre y Manuel Rodríguez de Quiroga; de Juan Pablo Viscardo en Perú; de Victorián de Villalba a Bernardo de Monteagudo y a otros en Bolivia<sup>51</sup>: en todos ellos, el amor a la tierra, el amor al pueblo, el amor a la educación germinó como sabiduría antes que como política o milicia.

“Flowers to the king”, “flores para el rey”<sup>52</sup>: así tituló Arthur Steele un libro magnífico en torno a las grandes expediciones naturalistas del siglo de la Ilustración. De Bolivia y Perú a México las expediciones para reconocer la flora y la fauna, lo mismo que la minería, calaron como escuelas en las cuales los criollos fueron apersonándose de la tarea de reconocer y amar su propio territorio. Una segunda fase en la escala de constituirnos como pueblos en el mundo, luego de el inicio de mundo violento de la conquista, se realizó en aquel siglo como tarea de la ciencia y la educación. Pionero de este nuevo encuentro entre dos mundos fue el danés Pehr Löfling, cuya temprana muerte en el Orinoco en 1756 dejara huella como avanzada del Nuevo saber ilustrado: figura que puede considerarse como un antecedente del noruego Lars Hafskjold, tras cuyas huellas de imposible seguimiento – “Y era nuestra herencia una red de agujeros.”, según uno de nuestros epígrafes- Pablo Cignolani inició en el año 2000 la Expedición Madidi<sup>53</sup>.



Lo crucial es que a la sombra de Löffling, Linneo, Humboldt, Taddhäus Haenke, Dombey, José Celestino Mutis y otros naturalistas europeos se formó una avanzada de criollos en cuya cabeza tomó cuerpo la idea de nación y de Estado.

En la relación de dos figuras, los dos simones, Simón Rodríguez y Simón Bolívar, se puede cifrar el sentido “pre/cursor” de la independencia y aún de la república en las cinco naciones que prohicieron<sup>54</sup>. Subrayamos el concepto de pre/cursar, porque este verbo indica con fuerza simbólica muy especial el sentido de una misión o remisión, en parte cumplida y en parte aplazada, una misión o remisión en *difference*, como diría el teórico Jacques Derrida.

Dos huérfanos, el preceptor Simón Rodríguez y el discípulo Simón Bolívar, a tono con el guión de otro huérfano, Jean Jacques Rousseau, prefiguraron en el acto pedagógico de un Emilio criollo entre cacaotales y platanales en las afueras de Caracas la fuerza de la emancipación, mucho antes de que el horizonte de la misma apareciera siquiera como posibilidad.

Mientras los dos simones permanecen unidos, la independencia política y militar alcanzará cotas máximas de energía, como cuando maestro y discípulo juran en el Monte Aventino liberar a América Latina. En contrario sentido, la separación de aquello que encarnaron los precursores en sus papeles históricos, el saber y la educación en un caso, el poder en el otro, representará en el aplazamiento de la promesa la tragedia de las cinco naciones.

Para emplear un lenguaje narrativo y figurado, la separación de los dos simones representará la aparición de otros dos simones en la escena: el primero, Simón el bobito como el síndrome de “la patria boba”, término acuñado en la historiografía colombiana para registrar lo nefando de las divisiones y



desgarramientos internos; el segundo, el Simón del cual deriva la palabra simonía, como síndrome del robo de lo sagrado, en este caso la apropiación de los bienes públicos por parte de unos pocos.

Este doble riesgo fue advertido con lucidez por Simón Bolívar en la instalación de esa “casa en el aire” -como dice una canción vallenata- que fuera la ideación de los estados bolivarianos y andinos en el discurso de inauguración del Congreso de Angostura, el 15 de febrero de 1819, a menos de medio año de la la primera batalla decisoria en la constitución de un Estado, la de Boyacá.

Pese a todos los esfuerzos de las primeras repúblicas por favorecer la educación popular, ésta siguió un curso más bien moroso y nada creativo, como se cansó de denunciarlo en vano Simón Rodríguez, quejoso de que Santander, Bolívar y Sucre hubieran preferido el modelo repetitivo de las monitorías de Lancaster al que con osadía e imaginación él propusiera siguiendo la senda de su maestro, Rousseau. Pues pese a que el modelo del cuáquero inglés tuviera no pocos sentidos progresivos -en particular por el concepto de coeducación o educación mutua- su adopción en nuestros Estados siguió la senda opaca de la imitación, la recitación y la formación para la heteronomía.

Por el contrario, el modelo desechado de don Simón Rodríguez se orientaba desde su tem-



prana y pionera formulación hacia todo aquello que la escuela activa y las mejores reformas de la educación en el mundo se dirigirían luego, de Pestalozzi a Dewey, a Montessori y todos los grandes innovadores en educación. Sólo la aparición en el escenario tardío del último medio siglo movimientos como el de Pablo Freyre o la Investigación Acción Participativa, como grandes áreas de educación popular, comenzarán a retomar el camino abierto por el visionario maestro.

Nada más significativo del drama que seguirá a las cinco repúblicas que el teatro de los últimos años del maestro y del discípulo. Desengañado del poder por las contiendas fratricidas, Simón Bolívar agoniza en la finca de San Pedro Alejandrino en Santa Martha, con la vista puesta en un retorno a Europa. Entretanto, en Patilvica, Bolivia, don Simón Rodríguez habitará entre indígenas, desechado por el poder, estigmatizado como loco.

Ello se refleja en la observación que ha hecho un destacado escritor argentino que visitó a Perú y a Bolivia como diplomático en tiempos diferentes:

“Desde las gestas de Bolívar y San Martín, la independencia fue para los blancos, los criollos progresistas y luego para los inmigrantes extranjeros. El mundo andino con sus llamas, sus ponchos, esa galerita que copiaron del paso de algún viajero británico, la austeridad; siguieron inmutables. El liberalismo y las naciones unificadas desde entonces no entraron en la Sierra si no como formas de explotación y de la más feroz dominación feudal.”<sup>55</sup>

Reunir el saber y el poder, el Estado y la Nación por medio de la educación popular, significaría acercar a los dos simones en un acto de reconciliación histórica. Significaría iniciar una nueva historia, cumpliendo el designio libertador. Significaría acceder a la “se-

gunda independencia” y tomar en la mano “esa segunda oportunidad sobre la tierra” que esperan pueblos condenados a dos veces *Cien Años de Soledad*.

## Tunupa cruz del sur

“Toda una cartografía sagrada espera su reconstrucción: Hay un mapa que trazar y tejer en nuestros corazones. Su magna serenidad corona el salar más vasto del mundo: La grandeza y el poder de Tunupa debió ser inconmensurable, uniendo los cuatro puntos cardinales a partir de su cráter fulgurante y el mar de sal que descansa a sus pies. Contemplándolo sentimos que hay un principio que debemos asir en la búsqueda de una mayor comprensión del espacio donde vivimos y un final que sólo es posible porque siempre se renueva. El Tunupa está ahí, guardando su secreto. TUNUPA MICA TAICA lo llaman: Madre del tesoro”.

Cingolani, Pablo <sup>56</sup>

Esta mediación entre el saber y el poder, este acercamiento entre los dos simones puede proponerse como reencarnación y revitalización del mito de Tunupa, uniendo con un sentido de continuidad tradiciones antiguas y nuevas, prehispánicas, hispánicas y republicanas. Para ello, debemos partir del reconocimiento de que el ideal pedagógico no proviene sólo de occidente, aunque de la Paideia griega, de la universidad medieval y



de la herencia de Guillermo de Humboldt y de tantos otros nos reconozcamos como felices deudores, herederos y recreadores.

Las comunidades indígenas valoraban la educación con una intensidad sin igual. El Inca Garcilaso lo deja ver muy bien para el caso del sur: “En indio dicen *Yacha Huaci*, que es casa de enseñanza. Vivían en él los sabios y maestros de aquella República, llamados *amauta*, que es filósofo, y *haráuec*, que es poeta, los cuales eran muy estimados de los Incas y de todo el Imperio”<sup>57</sup>, mientras que en los relatos de Quetzacoalt se advierte como meridiana claridad la misma devoción por la formación en la sabiduría: “Los señores o principales, o viejos ancianos, ofrecían a sus hijos a la casa que se llamaba *calmécac*. Era su intención que allí se criasen para que fuesen ministros de los ídolos, porque decían que en la casa de *Calmécac* había buenas costumbres y doctrinas y ejercicios y áspera y casta vida...”<sup>58</sup>. Y más adelante dice: “les enseñaban todos los versos de canto para cantar, que se llamaban divinos cantos, los cuales versos estaban escritos en sus libros por caracteres. Y más, les enseñaban la astrología Indiana y las interpretaciones de los sueños y la cuenta de los años”<sup>59</sup>. Que no es asunto del pasado, se colige de todas las formas persistentes de iniciación de los chamanes o de las demandas crecientes de etnoeducación en toda América Latina y el Caribe.



Si Quetzacoalt -cuyo regreso predicen las cifras de tiempo maya como en el mismo sentido habían vaticinado la caída del imperio azteca<sup>60</sup> – puede ser una figura emblemática para el norte de América Latina, su equivalente en la constelación del sur, la tipificada con la Cruz del Sur<sup>61</sup>, puede muy bien ser Tunupa, una figura fascinante y enigmática, como lo dejan ver los registros de Rodolfo Kusch en la obra citada y de Pablo Cingolani, a los cuales remitimos.

Si Viracocha aparece como una divinidad situada en las alturas a modo de un *Deus ex Machina*, absolutamente trascendente, Tunupa encarna la mediación entre cielo y tierra. En este sentido, recuerda muy bien la mitología del daimon que Diotima en *El Banquete* representa como el mismo amor, aquel que lleva a los dioses los mensajes de los hombres y a los hombres los recados de los dioses, figura binaria que en sus oposiciones, hombre y mujer, todo y nada como en el mito de Poro y Penía narrado por Diotima en el mismo libro, religa lo disyunto. La cruz que Tunupa fabrica podría ser muy bien la de los cuatro puntos cardinales en un oficio de peregrinación que trama en su especialidad -en el *topos* de su cuerpo y de su tierra el *topos* mítico- la conjunción de los cuatro costados del Tawantisuyo.

Comoquiera que sea en la especificidad de un mito que -como lo indica Cingolani - todavía encierra muchas lecturas posibles, como todos los mitos, es posible coincidir con Kusch también en el sentido de que estamos ante una figura en la cual, con sus particularidades andinas, se revelan los universales propios de toda tradición esotérica y alquímica, como lo ha recordado al referirse una y otra vez el clásico de nuestra antropología filosófica a la obra de Kart Jung.

Aquí nos interesa ante todo la figura de Tunupa como creador o religador de tramas

sociales. Porque es lo que inspira al proyecto que llevará su nombre. Siguiendo el examen de mitos divergentes, el de la creación del tejido por parte de los indígenas Kogui de la Sierra Nevada y el de la creación de redes tal como se ve en la desterritorialización o desentrañamiento y extrañamiento de mundo que lleva a cabo Odiseo, uno de los autores de este proyecto ha contrapuesto estructuras de tipo trama a estructuras de tipo red<sup>62</sup>. Las primeras son horizontales y equivalentes en el sentido que aplicaba Pascal al círculo, siguiendo a los medievalistas: su circunferencia o su radio de acción está en todas partes y su centro en ninguna<sup>63</sup>. En cambio la red dispone de un centro desde el cual se realiza un intercambio desigual entre las partes. La trama es rizomática o terrígena como dirían Deleuze y Guattari, la red es piramidal o arborescente<sup>64</sup>. La trama transforma energía en sabiduría, mientras que la red, según la metáfora cibernética, apropia y expropia energía transformándola en información para el control y la reproducción automática de intercambios desiguales. La relación entre trama y red es delicada, en el sentido de que siempre es fácil que una trama adquiera las propiedades de la red, como también es posible -y eso ocurre en el mundo contemporáneo con la red de Internet- que la red, pese a sus dispositivos jerárquicos, de lugar a tramas que se contraponen a la lógica de la red<sup>65</sup>. Así, la globalización actual posee el dispositivo de la red, mientras que una globalización alternativa muestra vocación por la creación de tramas. Desde una perspectiva disidente, la resistencia contra la globalización del tipo red se muestra como resistencia a la redada, como un oficio de desenredar para tramar de nuevo un mundo más solidario.

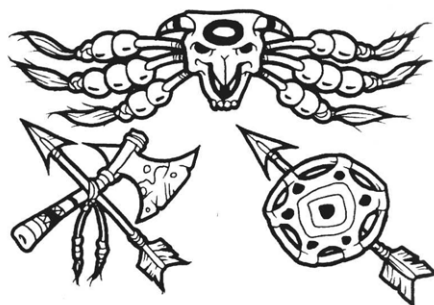
Ahora podríamos intentar una nueva lectura del mito de ese Dios y Hombre que es Tunupa. Quizás la unificación del Tawantisuyo, con la figura suprema de Viracocha, represente la construcción

piramidal de un imperio, aunque solidario, urdido bajo la forma vertical de la red, como dispositivo jerárquico y, como la red, dispuesta para atrapar y sub/ordinante. Y quizás la contrapartida de Tunupa exprese, como deidad más antigua -la deidad de los vencidos-, aquello que de ellos subsiste como resistencia y como un compromiso de mantener ciertas tradiciones comunales. Este compromiso -que también ocurrió en la formación del imperio azteca- es muy frecuente en la historia de las religiones y los imperios: un caso clásico es el del carnaval, como también el de la fiesta del Halloween. Esta festividad, que recubre la fiesta celta del Samhein, se produjo como una negociación cultural a varios tiempos: de los celtas contra la Iglesia (que no por azar situó luego del Halloween los días sacros de difuntos y de todos los santos) en el temprano medioevo, y de los irlandeses emigrados a Estados Unidos en el siglo XIX contra la cultura WHASP (white, anglo saxon protestant), compromiso expresado en el dicho de trato o treta, es decir, aceptación en la diferencia o astucia contra astucia, garrote contra garrote.

Como en el caso de la formación de la ecumene católica, la sabiduría de los incas habría radicado, según esta hipótesis de trabajo, en la inclusión mítica y política de las tramas comunales propias de comunidades vencidas, como de hecho se manifestó a nivel económico en los ayllus.

Sea como fuere, la figura de Tunupa se presta muy bien como idea motriz del proyecto, porque encarna como paradigma un prototipo de creatividad "tramática" necesaria para urdir solidaridades entre el mundo y los estados, entre los estados y las naciones y entre los pueblos mismos. En nuestros términos históricos, aquellas referidas a la unión simbólica de los dos Simones, el saber y el poder. Digamos, de paso, que a una figura tan





universal y tan sensible como fue Don Simón Rodríguez no le debió ser extraña en la atmósfera que respiró en Bolivia la omnipresencia de Tunupa como un demiurgo de la creación de tramas de solidaridad.

### Por qué Rodolfo Kusch

En este contexto, la obra de Rodolfo Kusch aparece como un pensamiento germinal de una gran potencia para el presente y el futuro de América Latina y el Caribe y en especial para los países bolivarianos. Para apreciar por ahora de un modo somero su contribución, digamos que perteneció a una generación que tras los modelos de un José Carlos Mariátegui en Perú o de un Vasconcelos o Alfonso Reyes en México, primeros que intentaron con seriedad una interpretación propia con visión universal, avanzó en la doble tarea de apropiar el pensamiento mundial y de radicarlo muy bien en una etnografía nacional, algo que en la escala de la literatura hará Borges de modo magistral.

La figura de Kusch puede compararse con la de Jorge Portilla en México en muchos aspectos, aunque sus caminos de interpretación resulten del todo opuestos. Jorge Portilla perteneció al grupo Hyperion. Formados en Europa en el pensamiento filosófico contemporáneo (Scheller, Sartre, Heidegger), al regresar a México se propusieron pensar las realidades de América Latina en la observación de sus lugares comunes. En el caso del grupo Hyperion y en particular de Jorge Portilla, ese lugar fue la calle de la gran ciudad de

México. De ahí se derivó una búsqueda que Jorge Portilla recogió en su libro más importante, *Fenomenología del Relajo*<sup>66</sup>. Considerando que el relajo, como negación de valor sin creación de valores nuevos era el fenómeno más conspicuo de la calle, Portilla se dio a la tarea de interpretar a fondo este fenómeno. Aunque su perspectiva pueda ser exasperante, porque parte del supuesto no explícito de la validez del modelo occidental en su imperfecto trasplante a América, el análisis ofrece una riqueza de interpretaciones en muchos sentidos, alcanzando su cumbre quizás cuando contrapone la figura del “tenido” -personalidad autoritaria partidaria del orden por el orden- a quien desde el relajo confronta el orden sin confrontarlo de veras, porque apenas lo niega sin negarlo porque adolece del poder creador o destructor de la ironía. Aunque la lectura de Portilla pueda ser irritante para quien dude de la perfección del modelo instaurado en América Latina, a partir de Portilla otros pensadores, con una visión axiológica más excéntrica, como Carlos Monsivais, podrán interpretar el relajo precisamente como una inevitable disonancia de la extrapolación cultural.

La perspectiva de Rodolfo Kusch es semejante a la de Portilla y el grupo Hyperion en el sentido de construir un pensamiento propio a partir de una etnografía sistemática de las realidades latinoamericanas, bien nutrida de referentes del pensamiento universal, en el caso de Kusch con parámetros de la psicología de Jung y de la filosofía de Heidegger, entre muchos otros. No obstante, su axiología es tan opuesta, como su interpretación, porque en una gesta de empatía, a lo Tunupa o en el modelo de El Etnógrafo de Borges, se dio a la tarea de participar en lo que llamó con osadía la mística del hediento, es decir, de inmiscuirse en el centro del aparente relajo.

Pero en aquello que Portilla juzgaría como relajo, Kusch comprendería formas de resis-

tencia que calificaría con el término de fagocitación. Entiende por ella la persistencia de una matriz ancestral, la indígena, que a modo de inconsciente colectivo, preside en forma tenaz la existencia, pese a todos los esfuerzos obsesivos por eliminarla, sindicándola de “barbarie” (la querella contra Faustino Sarmiento es permanente en el libro *América Profunda*), en una operación de limpieza en la cual el lector que compare los dos textos puede ver las figuras del tenido, en los términos de Portilla y en la cual se impone una lectura crítica de nuestra historia para ver la artificialidad de un orden importado que no importe al mismo tiempo a toda la población, por no integrarla de veras en un sentido democrático o solidario.

Y es en esta interpretación de la fagocitación donde la obra de Kusch alcanza dimensiones monumentales, anticipándose, desde orillas en apariencia anodinas al pensamiento mundial contemporáneo: en el norte andino de Argentina, colindando con Bolivia y asomado al Perú, terminando sus últimos años abrazado a la pobreza de su pueblo. Su principio de análisis es la distinción entre “ser” y “estar”, el primero como expresión del ideal europeo de separación (de la naturaleza, de los/as otros/as), el segundo como el verbo propio de comunidades indígenas en las cuales el individuo se piensa a sí mismo como existiendo con la naturaleza y con los/as demás en lazos solidarios.

Esta distinción, en la cual Kusch retoma en parte, cerniéndolos, pasajes de *Ser y Tiempo* de Heidegger, no interesa sólo desde una perspectiva sociológica (uno puede pensar en la distinción de Tönnies entre sociedad -el ser- y comunidad -el ser con-), ni tampoco desde una psicológica: de hecho, en la psicología cognitiva es clásica la diferencia entre pensamiento independiente de campo o contexto -el pensamiento abstracto- y pensamiento dependiente del entorno<sup>67</sup>.

La distinción va más al fondo, porque incluye dimensiones epistemológicas (se piensa en la contraposición establecida por Kant entre principio de la homogeneidad y principio de heterogeneidad), axiológicas (individualismo abstracto, sujeto solidario), ético/jurídicas (éticas subordinantes, éticas de benevolencia; justicia abstracta versus epiqueía), de género (patriarcalismo versus nuevas visiones de género); de clase; de mitos contrapuestos (mito matricial, mito patriarcal), es-téticas.

En nuestros términos, la obra de Kusch apunta a la distinción que hemos establecido entre trama y red. Distinción que aplicada a la historia de América Latina permite ver en las formas antiguas y nuevas de comensalidad (el *cum pannis*, compartir el pan), de cohabitación (el papel del hogar), de copulación (el peso de la sexualidad), de educación popular (coeducación en sentido estricto), de trabajo solidario (el ayllu, el palo e’ minga, las sociedades mutitarias) expresiones de cierta potencia que si encuentran la mediación necesaria con nuevos compromisos entre nación/pueblo y Estado apuntarían a nuevas dimensiones de existencia.

Como lo ha observado el argentino Abel Posse, estas distinciones teóricas encarnan ahora en la promesa de Evo Morales:

“Rodolfo Kusch, el más agudo filósofo en esta materia, inspirado en algunas ideas de Canal Feijóo, en su obra *América profunda*, opina que el aborigen de nuestro continente es un



hombre del estar en contraposición con el de la cultura europea occidental: el hombre del ser, indiscutido creador del desarrollo industrial tecnológico que en los últimos 120 años llevó a la Tierra a una peligrosa crisis ecológica y al borde de ese nihilismo anunciado por Nietzsche. Pero también alcanzó la Luna y multiplicó por tres la vida media.

“Kusch afirma, como el jefe uro entrevistado por Métraux, que el aborígen americano resistió en sus reductos andinos los embates de la cultura occidental porque no la aprecia ni quiere ser protagonista de una transculturación hacia lo que considera inferior. El hombre del estar se siente todavía parte del cosmos, del universo y hermanado con la Tierra. Creen vivir con una dimensión espiritual siempre agredida o deformada por los avances de la cultura del ser, del hacer y del tener que difunden criollos y mestizos, las grandes empresas y el orden jurídico económico creado por la minoría desarrollista, que formó una república imaginaria, con una Constitución pariente de las del liberalismo decimonónico, muy lejos de la forma de vida del 80% de la mayoría andina.

Salvo la religión católica, que el mundo indígena parcialmente adoptó, todas las instituciones e ideologías impuestas, el Estado, las autoridades regionales, el ejército, el sistema judicial, son para los andinos instrumentos de una minoría universalista que siente en el indígena una dificultad para el desarrollo.



Lo fascinante del advenimiento al poder de Evo Morales es que, por fin, ante la prepotencia del desarrollismo industrial tecnológico mundializado, de alguna manera levanta la bandera del subdesarrollo o de un desarrollo y mejoría de vida acordes con los valores y tradiciones.”

## Producciones previsibles

El proyecto en conjunto aspira a realizar cinco documentales y, en un segundo lugar, editar cinco libros. El primer documental ya se encuentra perfilado: *Vivir en Maimará. Una biografía audiovisual de Rodolfo Kusch* y recorrerá los pasos de este argentino descendiente de alemanes, de Buenos Aires, a Salta, a Bolivia y a Perú, mostrando una transmutación en la cual encarnará en la figura de Tunupa y en la prefiguración de Evo Morales. Los otros cuatro documentales corresponderán a la historia de los dos simones narrada en dos documentales (el primero: Simón Rodríguez y Simón Bolívar, aproximaciones; el segundo, distancias entre ellos; el cuarto: la esclavitud y la neoesclavitud, la traza afroamericana de Buenos Aires a Veracruz, en la cual será crucial la figura de San Pedro Claver en Cartagena; y el quinto, los caminos del Inca.

En cuanto a los libros, proyecto que se espera realizar con diversas universidades de América Latina, serán de Rodolfo Kusch, de Simón Rodríguez, extractos de Guamán Poma, extractos del Inca Garcilazo de la Vega, pasajes de Arguedas y poesía de Vallejo, con comentarios de académicos y con destino a difusión popular.

## Destinación de las publicaciones y de los documentales

Se puede esbozar, en términos genéricos por ahora, que el destino de las ediciones populares o de los documentales es animar la creación de tramas, bajo el principio de gestión “tramática”. Se entiende por esta la sinergia por la cual las universidades y la educación formal puedan vincularse con la educación no formal (principalmente popular) e informal (por ejemplo, también con el uso de tecnologías informáticas).

La idea fundamental consistiría en que a partir de núcleos universitarios se dispusiera una irradiación en los contextos populares, ofreciendo a la academia una posibilidad de dinamizar su propio saber con un saber dialogal, ambulante, itinerante.

En este sentido, pensamos de nuevo en que nuestro saber emancipador se forjó en principio como una serie de expediciones itinerantes en los territorios nacionales y que ayer, como ahora (por ejemplo con el modelo de la Expedición Madidi) podrían organizarse expediciones de educación popular, articuladas a los contextos de la población más pobre. Para ello, el posicionamiento de los documentales y de los libros en los medios académicos serviría como incitación y señal de partida para expediciones al fondo de las naciones.

## Notas

- 1 En este ensayo se incorporan muchas notas escritas por Gabriel Restrepo para el proyecto *Entresures* que dirige Jeannine Diego, mexicana.
- 2 Kusch, Rodolfo. 1999. *América Profunda*. Buenos Aires. Biblos. Página 37.
- 3 Citado en Krickeberg, Walter. 1985 (1928). *Mitos y leyendas de los Aztecas, Incas, Mayas y Muiscas*. México, Fondo de Cultura Económica.
- 4 León-Portilla, Miguel. 1992. *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*. México.
- 5 Arturo, Aurelio, 1963. *Morada al Sur*. Bogotá, Imprenta Nacional.
- 6 Versión recogida por el etnógrafo Roberto Fernández Esquicia, boliviano en tránsito por París y comunicada por vía electrónica a Pablo Cingolani
- 7 “*Elegba (Elegua)* es el dueño de los caminos y de las puertas en este mundo. Permanece en las encrucijadas entre lo humano y lo divino, y es el medium entre Olorun, los orishas y los humanos. Cuando se quiere orar, primero se llama a Elegba, pues el abre las puertas de la comunicación entre este mundo y Orisha. Nada puede hacerse en este mundo sin su permiso. El santo católico que lo representa es San Antonio. Sus



colores son rojo y negro y su número es el tres.  
<http://religiousmovements.lib.virginia.edu/nrms/santeria.html>

- 8 “Ladino” es tomado en este contexto como un vivir entre fronteras. Proviene de la confluencia en cierto tiempo de la España medieval entre andaluces, judíos y árabes, potenciada en América Latina por el contacto transcultural.
- 9 Del *Popol Vuh* hay numerosas ediciones y reediciones.
- 10 Fuentes, Carlos. 1997 (1992). *El espejo enterrado*. Madrid, Santillana: “Tracaélel...fue quien ordenó que se quemasen los antiguos escritos de los pueblos derrotados por los aztecas, porque en ellos la nueva nación imperial era descrita como nación de bárbaros”: páginas 143-144. Ver también Krickenberg, obra citada.
- 11 El concepto es de Edgar Morin, en el libro *Tierra-Patria*, Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión.
- 12 Lo sublime como terror desbordado que se muestra en el 11 de septiembre de 200, torres gemelas; en la catástrofe natural provocada por el Tsunami de diciembre 26 de 2004 ; y en las honduras profundas de la psique individual con las versiones contemporáneas del canibalismo, como se evidenció en el caso del Caníbal de Hamburgo.
- 13 Mallarmé, Sthéphane, 1993. *Variaciones sobre un tema*. México, Vuelta.
- 14 Borges, Jorge Luis. 1974. En: *Elogio de la Sombra* (1969), en: *Obras Completas*. Buenos Aires, Emecé. P. 989-990.
- 15 Heidegger por Morin, obra citada, en página 47.
- 16 Gutiérrez Girardot, Rafael. 1989. Temas y problemas de una historia Social de la literatura Hispanoamericana. Bogotá, Cave Canes. Página 96: “nuestra América y lo que en este siglo –

- XIX- el argentino Manuel Ugarte llamó “magna patria” 96.
- 17 Lezama, La cantidad hechizada, citado por Moreno Durán, Rafael Humberto. Moreno Durán, R. H. *De la barbarie a la imaginación, la experiencia leída*. Bogotá, Tercer Mundo. 1988. (primera edición Barcelona 1976). Página 422.
  - 18 Heidegger. Martin. 1959. *Gelassenheit*. Tübingen, Neske.
  - 19 Los gobiernos de Perú y Colombia han eludido celebrar el 2010, el primero aplazando la celebración para el 2021, el segundo para el 2019 bicentenario de la Batalla de Boyacá. No obstante, como se supone en este documento, la fuerza de los hechos llevará a una conmemoración regional.
  - 20 Chile ha sido el país que más se ha anticipado a celebrar el bicentenario, con una Comisión Estatal – Nacional constituida por la presidencia en el año 2000. Ver una cuenta regresiva (y progresiva) del bicentenario en la excelente página: <http://www.chilebicentenario.cl/>
  - 21 “El territorio de Centro América se componía de cinco provincias coloniales españolas, Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica, que formaban la capitánía general de Guatemala y proclamaron su independencia de España, el 15 de septiembre de 1821, sin derramamiento de sangre, constituyendo la República Federal de las Provincias Unidas de Centro América, que duró hasta 1838, de la cual se separaron para constituirse en Estados independientes”. Carnicelli, Carnicelli, Américo. *La masonería en la independencia de América*. Bogotá, Cooperativa de Artes Gráficas, 1970, dos tomos. Tomo II, página 141.
  - 22 Las fuentes de estos aparentes juegos de palabras se hallan en la reinterpretación de la *Carta del Humanismo* de Heidegger por parte de Derrida y en la aplicación libre de estos conceptos a una lectura crítica de nuestra historia por parte de Gabriel Restrepo. Ver Heidegger, Martin, 2000. *Über den Humanismus*. Frankfurt Ed Vittorio Klostermann (hay versiones en español en Internet); Derrida, Jacques, 1986 (1980). *La Tarjeta Postal. De Freud a Lacán y más allá*. México, Siglo XXI. Restrepo, Gabriel y otros. 2006. *Las Tramas de Telémaco*. Bogotá, Universidad Autónoma, inédito. Restrepo Gabriel y otros. 2006. *Ciudad/Nación, Ciudad/Región, Ciudad/Mundo*. Bogotá, Secretaría de Educación, inédito.
  - 23 Con lo cual no se demerita la apertura hacia el mundo. A lo que se alude aquí es a la falta de convergencia entre la orientación hacia el mundo y la orientación hacia la región como una palanca para aprovechar las oportunidades del mundo a partir de la solidez regional.
  - 24 Se excusará por el momento las citas en inglés. Con mayor tiempo, haremos la traducción. “The Tropical Andes contains 15-17 percent of the world’s plant life in only 0.8 percent of its area. The hotspot spans 1,258,000 square kilometers, from western Venezuela to northern Chile and Argentina, the Tropical Andes hotspot includes large portions of Colombia, Ecuador, Peru, and Bolivia”: para éstas y las otras referencias a los ecosistemas, ver: <http://www.biodiversityhotspots.org/xp/Hotspots>
  25. “The Atlantic Forest region stretches for thousands of kilometers along Brazil’s Atlantic coast, from the northern state of Rio Grande do Norte south to Rio Grande do Sul. The forest extends inland to eastern Paraguay and the Misiones province of northeastern Argentina. Less than 10% of the Atlantic Forest remains”.
  - 26 “The Cerrado spreads across 1,783,200 km<sup>2</sup> of the central Brazil plateau, in the southeastern part of the country. The second largest of Brazil’s major biomes, after Amazonia, the hotspot accounts for a full 21 percent of the country’s land area. With a pronounced dry season, it supports a unique array of drought- and fire-adapted plant species. Jaguar, giant anteater, giant armadillo, and maned wolf are still found in the Cerrado but are competing with the expansion of Brazil’s agricultural frontier.
  - 27 “A virtual continental island bounded by the Pacific Ocean, the Andes Mountains, and the Atacama Desert, Central Chile harbors richly endemic flora and fauna. The hotspot covers 300,000 square kilometers of the central-northern part of the nation of Chile stretching from the Pacific coast to the crest of the Andean mountains. The hotspot encompasses about 40 percent of the country’s land area and includes the offshore islands of Santa María and Mocha”.
  - 28 “Reaching from the most southeastern part of Mesoamerica to the northwestern corner of South America, the Chocó-Darién-Western Ecuador hotspot extends for 1,500 kilometers along the western flank of the Andes mountains. From the Panama Canal, it extends south and east into the wet and moist forests of Panama’s



Darién Province, through the Chocó region of coastal Colombia and the moist forests along the west coast of Ecuador, into extreme northwestern Peru. The hotspot, which encompasses 260,595 square kilometers of forest, is bounded on the west by the Pacific Ocean and on the east by the 1,000 meter elevation line of the western slope of the Andes Mountains, where the Tropical Andes hotspot begins”.

- 29 “The Caribbean hotspot encompasses most of the island groups in the Caribbean Sea, including the Turks and Caicos Islands, the Lesser Antilles, and the Greater Antilles (Puerto Rico, Jamaica, Cuba, and Hispaniola, which includes the Dominican Republic and Haiti). The hotspot also includes the southern tip of the U.S. state of Florida, namely the Everglades wetlands and the Florida Keys. Politically, the Caribbean is composed of 12 independent nations and several French, British, U.S. and Dutch jurisdictions. While the hotspot spans 4.31 million square kilometers of ocean, it covers merely 263,535 square kilometers of land area”.
- 30 “Spanning most of Central America, the Mesoamerica hotspot encompasses all subtropical and tropical ecosystems from central Mexico to the Panama Canal. This includes all of Guatemala, Belize, El Salvador, Honduras, Nicaragua, and Costa Rica, as well as 34 percent of Mexico and more than 60 percent of Panama. Mesoamerican forests are the third largest among the world’s 25 hotspots and are critical for the preservation of the biodiversity of the Western Hemisphere. Their spectacular diversity includes jaguars, quetzals, howler monkeys, and 24,000 plant species. The region is a critical migration corridor for many bird species and the wintering grounds of the monarch butterfly”.
- 31 “Latinoamérica tiene un coeficiente Gini aproximadamente 15 puntos mayor que el promedio del resto de países del mundo. La mayor riqueza de recursos naturales y la más alta concentración de la tierra ayudan a explicar una parte no desdeñable del exceso de desigualdad. La intensidad del capital físico es similar que en el resto del mundo. Por tanto, casi todo el exceso de desigualdad de ingreso en América Latina radica en las características del capital humano. El bajo nivel de educación de la fuerza de trabajo y la altísima varianza de los activos educativos resultan ser así los principales factores generadores de la inusualmente alta desigualdad del in-

greso del continente”. Londoño, Juan Luis. 1999. “Educación, desigualdad y crecimiento. ¿Qué aprender de América Latina?”. En: *Educación y Cultura* (Fecode). Bogotá, número 50, agosto de 1999. Página 81.

- 32 Jiménez, Gregorio. 2005. “La dotación de capital humano de América Latina y el Caribe”. *Revista de la CEPAL*. Número 86. Agosto de 2005: 103 – 121.
- 33 Mariategui. 1978. *Siete Ensayos sobre la realidad Peruana*. Caracas, Ayacucho.
- 34 Pese a un estereotipo que fija a Venezuela como nación más de índole afrodescendiente que indoamericana, vale la pena anotar que en ella subsisten 34 etnias indígenas.
- 35 Información sobre la Comunidad Andina de Naciones – CAN – puede encontrarse en: <http://www.comunidadandina.org/>
- 36 Puede consultarse el documento del Nacional Intelligence Council, de Estados Unidos, presentado en un simposio celebrado en Santiago de Chile en el 2004, en: [http://www.cia.gov/nic/PDF\\_GIF\\_2020\\_Support/2004\\_06\\_06\\_papers/la\\_summary\\_sp.pdf](http://www.cia.gov/nic/PDF_GIF_2020_Support/2004_06_06_papers/la_summary_sp.pdf)
- 37 Wagner Tizón, Allan. 2004. *Integración para la Globalización*. Lima, CAN, SG/di590, página cinco.
- 38 Página 2.
- 39 Página 2.
- 40 Página 5.
- 41 Datos tomados de la Cepal y expuestos en: República de Colombia. Departamento Nacional de Planeación. 1990 *Por una Nueva Estrategia de Desarrollo. Memorias de Planeación*. Bogotá, Departamento Nacional de Planeación. Esto no ha hecho más que intensificarse en los últimos tres lustros, pese a que la enorme demanda de China por productos básicos haya traído y conlleve por algún tiempo una relativa mejoría en la exportación de productos básicos como hierro, petróleo, carbón, níquel, estaño y otros.
- 42 Hoy expertos de China visitan países de la región incaica para aprender el manejo de agricultura y construcción en vertiente, en lo cual alcanzaron extraordinaria tecnología los incas, los Koguis y muchos otros.
- 43 Ver el artículo de Hommes, Rudolf. 2004, 6 de febrero. “Metas de largo alcance. Crecer, crecer y crecer”. En *El Tiempo*, Bogotá, página 1-13. El artículo compara las situaciones de Colom-



- bia y de Corea, pero podría aplicarse a los países de la región, con estructuras semejantes.
- 44 Wagner Tizón, Allan, página 4.
  - 45 Página 2.
  - 46 Ver por ejemplo para Perú: Gootenberg, Paul. 1989. *Caudillos y comerciantes. La formación económica del Estado peruano: 1820 – 1860*. Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”. En Colombia: Ospina Vásquez, Luis. *Industria y protección en Colombia: 1810 - 1930*. Medellín, E.S.F., 1955. Para el conjunto de la región: J.P. Deller, Yves Saint Geours, 1986. *Estados y Naciones en los Andes*. Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima.
  - 47 Rodríguez, Simón. 1990. *Sociedades americanas*. Caracas, Ayacucho.
  - 48 Ver página de la CAN.
  - 49 Ecumene es casita global.
  - 50 Cartas en sufrimiento es la traducción de la expresión francesa *lettres en souffrance*, una expresión que en el correo postal francés se aplica a las cartas que no llegando a su destino pasan por un centro de búsqueda especial, una especie de purgatorio que dura un largo tiempo hasta satisfacer la misión o desistir de ella. En inglés hay una expresión que no es equivalente, porque las *dead letters* son cartas que al no hallar el destinatario (sin la búsqueda obsesiva del correo postal francés) se incineran. Referencia a las cartas en sufrimiento de Derrida, obra citada. A las *dead letters* en *Bartleby*, de Melville. Una fuente de información ha sido un amigo de Gabriel Restrepo funcionario de larga data del correo central de Francia. Una figura semejante a este tema es el motivo de la película brasileña *Estación Central*, sólo que en este caso, típicamente, las cartas nunca llegan a su destino. Y, por supuesto, es clásica en América la famosa *Carta a García, porque* ejemplifica en la visión pragmática taylorista de los Estados Unidos la misiva que llega a su destino, pero, de modo conspicuo es una carta corporativa, militar.
  - 51 Ver: Romero, José Luis, editor. 1977. *Pensamiento Político de la Emancipación*. Caracas, Ayacucho. Dos tomos.
  - 52 Steele, Arthur. 1969. *Flowers to the King*. Princeton. Dirham University Press.
  - 53 Cingolani, Pablo. 2004. *Expedición Madidi. Tras las huellas de Lars y de los Toromonas en el Madidi Occidental*. La Paz. Manuscrito.
  - 54 En torno a esto la conferencia para líderes indígenas y campesinos del Cauca de Restrepo, Gabriel. 2002. “Tramar esperanza desde las Raíces”. Universidad de Cauca, inédita.
  - 55 Posse, Abel: “La pasión según Eva Publicado en la ed. impresa: Opinión, Miércoles 8 de febrero de 2006 [http://mail.yahoo.com/config/login?/\\_javascript:void\(0\)](http://mail.yahoo.com/config/login?/_javascript:void(0))
  - 56 Cingolani, Pablo. 2002. *Santuario Cósmico del Altiplano Sur*. La Paz, versión electrónica.
  - 57 Garcilaso de la Vega, el Inca. *Comentarios Reales*. Caracas, Ayacucho, dos tomos. 106-109.
  - 58 Litterscheid, Claus, editor (1985). *Hablan los Aztecas*. Barcelona, Tousquets. Página 72.
  - 59 Página 75.
  - 60 Aunque pueda tratarse de especulaciones, no deja de ser fascinante la predicción que indica un cambio de época global hacia la fecha de 2012, justo a renglón seguido de la conmemoración de los bicentenarios de independencia.
  - 61 Para una recapitulación del significado mítico y de la historia de la visualización de la Cruz del Sur puede consultarse la excelente página electrónica “Astronomía desde el hemisferio sur para todos: la cruz del sur, historia”, en <http://www.cielosur.com/constela.htm>:
  - 62 Restrepo, Gabriel y otros. 2006. *Las Tramas de Telémaco*. Libro inédito ya citado.
  - 63 Una discusión en torno a este principio como hilo conductor de la globalización se halla en Sloterdijk, Peter. 2000. *Esferas*. Madrid, Siruela.
  - 64 Deleuze, Gilles, -Guattari, Félix. 1994. *Mil mesetas capitalismo y esquizofrenia*. España. Ed. Pre-Textos.
  - 65 En este sentido, ver por ejemplo la discusión en torno a la centralización de la Internet en una agencia que, aunque privada, está subordinada al poder de los Estados Unidos, a lo cual se han opuesto China, India y Brasil entre muchos otros países.
  - 66 Portilla, Jorge. *Fenomenología del Relajo*. México, Ediciones Era, 1966.

## Los dioses han vuelto y reclaman su legado: El Chac Mool\* de Carlos Fuentes

Albeiro Arias\*\*



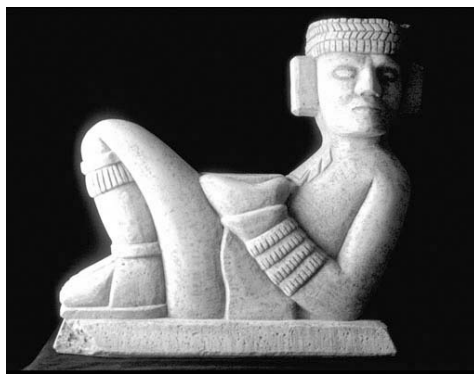
Leyendo los diarios de Filiberto, un hombre común, con una vida mediocre; su amigo Pepe conoce los sucesos que lo llevaron a la muerte ahogado en Acapulco. Filiberto es un empleado público que le gusta coleccionar “ciertas formas de arte mexicano” y quiere comprar una réplica de un Chac Mool. Su amigo Pepe le dice que en la Lagunilla venden uno de piedra económico. Lo compra y lo lleva a casa metiéndolo en el sótano. A partir de este momento se dañan las griferías de su casa y llueve a cántaros. La vida de Filiberto cambia radicalmente. Es acusado de robo, lo despiden de su trabajo y empieza tener comportamientos anormales. La estatua de piedra que está en su sótano empieza adquirir vida y paulatinamente va tomando el dominio de la casa y de la vida de Filiberto.

Con esta historia Carlos Fuentes retoma el tema indígena y lo vuelve contemporáneo utilizando diversos símbolos y signos para entablar relaciones el conjunto de imágenes mentales y visuales con las cuales los latinoamericanos organizamos y expresamos nuestra relación con el pasado.

El psicoanálisis define la imagen por su simbolismo, Gastón Bachelard nos dice que esta posee “su propia realidad en su realidad” y es autónoma. No es solo significado sino sustancia, teniendo la capacidad de evocar imaginarios; siendo portadora de símbolos y de nuevos sentidos a partir de arquetipos oníricos (agua, aire, fuego, tierra), de ser abierta. “... dime cuál es tu infinito y sabré el sentido de tu universo”. Para Bachelard “...

\*Chac Mool: deidad de origen tolteca, temido por su cólera, causa la muerte por medio del rayo o del ahogamiento, aunque también es venerado por su generosidad (lluvia). Similar a Tláloc, en la mitología azteca, el dios de la lluvia, el señor del rayo, del trueno, del relámpago y el que hace fluir los manantiales de las montañas. Su efigie, descubierta en 1875 por el arqueólogo Augusto Le Plongeon, se exhibe en el Museo Nacional de Antropología de la ciudad de México.

\*\* Estudiante de Licenciatura en Lengua Castellana de la Universidad del Tolima



la imaginación no es como lo sugiere la etimología, la facultad de formar imágenes de la realidad; es la facultad de deformar imágenes que sobrepasan la realidad...”. Según Gilbert Durand lo simbólico aparece “cuando el significado es imposible de presentar y el signo solo puede referirse a un sentido, y no a una cosa sensible”. El símbolo representa o evoca algo ausente, es un generador de ideas.

Durand en su estudio sobre -Las estructuras antropológicas de lo imaginario - divide la imaginación simbólica en dos regímenes: el Diurno y el Nocturno. Cada régimen agrupa determinadas imágenes. En el diurno están las simbólicas ascensionales: antítesis, dualismo, la luz, el cielo, el sol, entre otras. En el régimen nocturno están las Nictomorfas que tienen que ver con la noche: tinieblas, cuevas, sótanos, la luna. Las Teriomorfas que se refieren a animales como el lobo, el jaguar, y Las imágenes Catamorficas: de caída o descenso.

En el cuento el Chac Mool de Carlos Fuentes se ponen en evidencia varias de estas categorías correspondientes a la mito-crítica.

Inicialmente vemos como a partir de dos imágenes antagónicas o contrarias una revitaliza a la otra, a lo que Durand llama una imagen de inversión por doble negación.

Hay una transmutación de valores como la muerte que sirve para dar vida. No es gratuito que el cuento se inicie en Semana Santa: “Filiberto murió ahogado en Acapulco, sucedió en semana santa”. El tema de la religión católica se contrapone con el tema mítico indígena. Pepe, el amigo de Filiberto habla de la siguiente teoría “que si yo no fuera mexicano, no adoraría a Cristo”. Los aztecas eran ávidos de sacrificios y “llegan los españoles y te proponen adorar a un Dios muerto hecho un coágulo, con el costado herido, clavado en una cruz. Sacrificado. Ofrendado. ¿Qué cosa más natural que aceptar un sentimiento tan cercano a todo tu ceremonial, a toda tu vida?” Y termina diciendo: “El cristianismo, en su sentido cálido, sangriento, de sacrificio y liturgia, se vuelve una prolongación natural y novedosa de la religión indígena”. Utilizando imágenes contrapuestas en un principio como los sacrificios aztecas y la crucifixión de Jesús, se logra una reivindicación de la religión indígena, incluidos los ritos que resultan ser demasiado cercanos a los cristianos. De esta manera se revitaliza culturalmente la cosmovisión indígena y se busca una aceptación de lo propio.

El tema del tiempo se introduce usando imágenes de inversión por reduplicación, es decir, de reflejo, como cuando uno se ve en el agua. Filiberto habla de sus 20 años y dice “entonces todos estábamos en un mismo pla-

no” refiriéndose a sus compañeros de estudio. De esta manera se refleja en su pasado, pero también es una metáfora del pasado latinoamericano cuando todos éramos indígenas y teníamos nuestras propias costumbres, ritos, ciencia y tecnología. A los cuarenta años Filiberto describe su vida con la metáfora “otros, que parecíamos prometerlo todo, nos quedamos a la mitad del camino”, “muchos de los humildes se quedaron allí” sin dinero y poder, y otros “llegaron más arriba”. Recordemos que los europeos son lo que son gracias a todo el oro que nos robaron, y paradójicamente en lugar de ser ellos los que nos estén pagando intereses somos nosotros los que tenemos deuda externa. Luego Filiberto se queja de la falta de reglas y aquí se introduce la crítica social (los europeos nos marginizaron sin reglas), ahora sus compañeros “ya no me reconocían; o no me querían reconocer” este es el reclamo que hace Filiberto a su sociedad a través del reflejo que hace con su propia vida, antes éramos iguales (éramos indígenas) ahora no nos reconocemos, el sistema nos cambió. No sabemos quienes somos. “sentí la angustia de no poder meter los dedos en el pasado y pegar los trozos de algún rompecabezas abandonado”.

El tema de la realidad se maneja con imágenes ínter icónicas, en donde a partir de una se establece relación con la otra. Uno de los temas del cuento es comparar lo que es real con lo que no lo es. Carlos Fuentes escribe sobre el océano y un caracol marino. Él dice que la prueba de que existe el mar es el cara-

col. ¿Qué es lo real, el océano o el caracol marino? Aquí se presenta un rompecabezas. Hace la misma cosa al describir un cigarro y el humo del cigarro. ¿Es el humo evidencia que hay un cigarro, o es el cigarro evidencia que hay humo? El último ejemplo es el de la flor y el Paraíso. “Si un hombre atravesara el paraíso en un sueño, y le dieran una flor como prueba de que había estado allí, y si al despertar encontrara esa flor en su mano... ¿entonces que?”.

Si hoy despertamos y nos damos cuenta que en un pasado fuimos indígenas ¿entonces que?

En cuanto a la estatua del Chac Mool se da una imagen de inversión por conversión al darse un cambio o transformación en el estado de la materia, al pasar de ser una roca tallada “la piedra es corriente, pero ello no aminora la elegancia de la postura o lo macizo del bloque” a convertirse en humano “Allí esta Chac Mool, erguido, sonriente, ocre, con su barriga encarnada”. Se da, en el cuento, la verticalidad. El Chac Mool se levanta de sus ruinas. Pero este levantamiento trae imágenes de distorsión, el Chac Mool se trata de acomodar a la modernidad, usa perfumes, se pinta los labios y tiene ropa. Así se muestra como el Dios se desvaloriza y cae en la desentronización, en lo profano. Es la representación de la invasión y devaluación capitalista a la cultura indígena. Esta es según Durand una imagen de inversión en donde se pasó de lo positivo (Dios) a lo ne-



gativo (hombre moderno). De divinidad a hombre común.

La búsqueda de la luz es una clara evidencia de símbolos de Ascensión para responder al mundo de las tinieblas que representa el sótano. “Pierde mucho mi Chac Mool en la oscuridad del sótano; allí, es un simple bulto agónico, y su mueca parece reprocharme que le niegue la luz”. Fuentes nos critica por que hemos condenado nuestra cultura a los rincones de los museos, de tal manera que el sótano representa un símbolo Nictomorfo, pues es privación de la luz, el abismo al que nos hemos condenado. Es la respuesta de oposición a los tiempos. En cuanto a los símbolos Catamorfos o de caída esta el derrumbamiento y muerte de Filiberto a manos de Chac Mool ahora modernizado, como alegoría hacia el racionalismo instrumental que acabó con el hombre mítico y su cultura.

Una de las estructuras Esquizomorfos fundamentales del funcionamiento del régimen diurno es el Retroceso autístico -pérdida de contacto con la realidad- “ofreciendo sus servicios al secretario de recursos hidráulicos para hacer lluvia en el desierto” o “tendré que ver a un médico, saber si es mi imaginación o delirio o qué, y deshacerme de ese maldito Chac Mool.”

El esquema cíclico del Chac Mool se construye como una alegoría narrativa del eterno retorno propuesto por Jung. Los cinco soles de México se resisten a desaparecer, se repiten. Lo indígena debe volver. Es el destino, ser eternos.

Carlos Fuentes a través de imágenes simbólicas logra rescatar del pasado la cosmovisión y la mitología indígena y situarla en el mundo contemporáneo, dotándola de vida humana. Hemos estado en busca de nuevos dioses pero nuestros dioses siempre han estado aquí.

## Bibliografía de referencia

- BACHELARD, Gaston. *El psicoanálisis del fuego*. Argentina: Shapire. 1973
- BACHELARD, Gaston. *El aire y los sueños*. México. FCE. 1989.
- BACHELARD, Gaston. *El agua y los sueños*. México. FCE. 1978.
- BACHELARD, Gaston. *La poética de la ensoñación*. Bogota. FCE. 1993.
- DURAND, Gilbert. *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid. Taurus. 1981.
- FUENTES, Carlos. *Los días enmascarados*. Era, México. 1982
- GOMEZ COYENECHE, Antonieta. *El idioma de la imaginación novelesca*. Bogota. Poiesis. 1989.



# Marcos y los zapatistas

Ángela Patricia Salamanca Garzón\*

“Elige un enemigo grande y esto te obligará a crecer para poder enfrentarlo. Achica tu miedo porque, si él crece, tú te harás pequeño”

El viejo Antonio



A propósito de la presente edición de la revista Aquelarre que desarrolla una monografía sobre el indigenismo, sus realizadores me cursaron una invitación para colaborar con un artículo sobre el Subcomandante Insurgente Marcos, habida cuenta de la dimensión del personaje, hecho que además coincide con la marcha zapatista que en este momento (febrero – abril de 2006) se realiza en México.

Heme entonces aquí minimizada ante el tamaño de la tarea, pues ¿qué decir del comandante Marcos, cuando de él se han ocupado

para bien y para mal, insignes plumas del periodismo, la literatura y la política?. No obstante, guardar silencio sería una excusa oportunista y cobarde, razón por la cual aprovecho la oportunidad para expresar algunas consideraciones que tienen que ver mas con su actitud, significado y trascendencia en este momento histórico, que con datos de su biografía, del ambiente geográfico o de su influencia social y familiar.

Considero entonces que en esta sociedad que se caracteriza por manifestaciones que van en

\* Abogada de la Universidad Católica de Colombia

contravía de la felicidad, donde la mediocridad supera a la razón, el servilismo al carácter, la contemplación a la lucha, la calumnia a la verdad, la traición a la lealtad, la supersunción a la ciencia, la cobardía al enigma, la ignorancia al pensamiento; en fin una generación espantada ante el valor, enana ante la gloria, cobarde ante la libertad, genuflexa ante la vida, y de cara ante un panorama que se muestra deshumanizador, cómo no saludar con esperanzador alborozo la presencia de este romántico revolucionario, su valor indomable, generoso y épico de la vida que va de clima en clima sembrando la palabra libertadora y materializando sin el tronar de una sola bala, sueños libertarios de aquellos a quienes la vida y la historia ha dejado sin voz.

Ante este personaje superior a su medio y a su época, nuestro reconocimiento debe ir más allá de la admiración y la contemplación. Quienes nos identificamos con él en la construcción de una sociedad nueva debemos estar prestos para acompañarlo en su lucha y decir con él,

SI a la justicia

SI a la esperanza,

SI a la vida,

SI a la felicidad.

NO a la discriminación.

Junto a este comentario van, para conocimiento y análisis de los lectores, tres documentos que recrean el pensamiento del EZLN y del Zup. mismo. El primer documento, titulado Informe de Marcos sobre el Diálogo para la Paz, 23 de febrero de 1994, y

publicado en el libro EZLN, Documentos y comunicados<sup>1</sup>, pone en consideración las razones que motivan el alzamiento, así como las dudas frente a las posibilidades efectivas de negociación para la paz en México.

El segundo documento corresponde al comunicado de prensa del subcomandante Marcos, mayo 28, 1994<sup>2</sup>, del cual se deriva el marcado carácter indigenista del movimiento.

El último documento deviene de la correspondencia que el Subcomandante sostiene con Eduardo Galeano<sup>3</sup>, donde se deja ver el respaldo que su causa tiene entre los intelectuales del mundo, así como la fuerte presencia de los niños y las mujeres en el proceso revolucionario.

Quedan pues a disposición de los lectores estas palabras a ver si, como dice Eduardo Galeano “*¿Sabe callar la palabra cuando ya no se encuentra con el momento que la necesita ni con el lugar que la quiere?. Y la boca, ¿sabe morir?*”<sup>4</sup> y aún es el momento en que la palabra florida se hace necesaria y la poesía se hace herramienta y arma.

## Notas

- 1 EZLN, Documentos y comunicados, Ediciones Era, México, D.F., 1994.
- 2 Tomado de: <http://www.bibliotecas.tv/chiapas/may94/28may94.html>
- 3 Tomado de: <http://www.patriagrande.net/mexico/ezln/cartas.htm>
- 4 Eduardo Galeano, *Las palabras andantes*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1993





## Informe de Marcos sobre el Diálogo para la Paz, 23 de febrero de 1994

Buenas noches. Va a tardar un poco, así que cambien los casetes; los censores que preparan las tijeras, que el Comité Clandestino Revolucionario Indígena, Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional quiere decir algunas cosas antes de decir en su palabra, en general, sobre lo que está ocurriendo en esta mesa de diálogo, aprovechando que aquí están presentes los principales medios de comunicación.

Primero, nos hemos enterado que hay alguien que se dice miembro de nuestro ejército que está en los Estados Unidos de Norteamérica, haciéndose portavoz como combatiente de nuestro ejército. Esto es falso. No tenemos combatientes en otros países haciendo este tipo de trabajo.

El segundo punto es que el veto que había acordado nuestro ejército a los autodenominados noticieros de una cadena televisiva se mantiene, no sabemos cómo está llegando la señal ahí. Nada más les recuerdo que di-

gan: No, a la piratería. No podemos hacer nada, nosotros no tenemos satélites para intervenir esa señal, pero sí que quede claro que no es con aprobación nuestra.

Queremos dirigirnos otra vez a todo México y a los pueblos hermanos del mundo, aprovechando que están ustedes aquí, la prensa nacional e internacional, con estas palabras: Por mi voz, habla la voz del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Cuando bajamos de las montañas cargando a nuestras mochilas, a nuestros muertos y a nuestra historia, venimos a la ciudad a buscar la patria. La patria que nos había olvidado en el último rincón del país; el rincón más solitario, el más pobre, el más sucio, el peor.

Venimos a preguntarle a la patria, a nuestra patria, ¿por qué nos dejó ahí tantos y tantos años? ¿Por qué nos dejó ahí con tantas muertes? Y queremos preguntarle otra vez, a través de ustedes, ¿por qué es necesario matar y

morir para que ustedes, y a través de ustedes, todo el mundo, escuchen a Ramona -que está aquí- decir cosas tan terribles como que las mujeres indígenas quieren vivir, quieren estudiar, quieren hospitales, quieren medicinas, quieren escuelas, quieren alimentos, quieren respeto, quieren justicia, quieren dignidad?

¿Por qué es necesario matar y morir para que pueda venir Ramona y puedan ustedes poner atención a lo que ella dice? ¿Por qué es necesario que Laura, Ana María, Irma, Elisa, Silvia y tantas y tantas mujeres indígenas hayan tenido que agarrar un arma, hacerse soldados, en lugar de hacerse doctoras, licenciadas, ingenieros, maestras?

¿Por qué es necesario que mueran los que murieron? ¿Por qué es necesario matar y morir? ¿Qué ocurre en este país? Y hablamos a todos: gobernantes y gobernados, ¿qué ocurre en este país que es necesario matar y morir para decir unas palabras pequeñas y verdaderas sin que se pierdan en el olvido?

Venimos a la ciudad armados de verdad y fuego, para hablar con la violencia el día primero de este año. Hoy, volvemos a la ciudad para hablar otra vez pero no con fuego; quedaron en silencio nuestras armas de fuego y muerte y se abrió el camino para que la palabra volviera a reinar en el lugar donde nunca debió de irse: nuestro suelo.



Venimos a la ciudad y encontramos esta bandera, nuestra bandera. Eso encontramos; no encontramos dinero, no encontramos riquezas, no encontramos nadie que nos escuchara otra vez. Encontramos la ciudad vacía y sólo encontramos esta bandera. Venimos a la ciudad y encontramos esta bandera y vimos que bajo esta bandera vive la patria; no la patria que ha quedado olvidada en los libros y en los museos, sino la que vive, la única, la dolorosa, la de la esperanza.

Esta es la bandera de México, nuestra bandera. Bajo esta bandera vive y muere una parte del país cuya existencia era ignorada y despreciada por los poderosos; muertes y muertes se iban sumando bajo el cielo de esta bandera, sin que otros mexicanos voltearan: ustedes.

¿Por qué tenemos que dormir con las botas puestas y el alma en un hilo cuidando esta bandera? ¿Por qué brincamos la selva, montaña, valles, cañadas, caminos reales y carreteras cargando y cuidando esta bandera? ¿Por qué la traemos con nosotros como la única esperanza de democracia, libertad y justicia? ¿Por qué las armas acompañan y velan día y noche esta bandera, nuestra bandera? ¿Por qué?

Y nosotros queremos preguntarles si hay otra forma de vivir bajo esta bandera, otra forma de vivir con dignidad y justicia bajo esta bandera. Ustedes nos han dicho que sí; nos han hablado con palabras de verdad, nos hablan al corazón diciendo: Dénle una oportunidad a la paz.

Nosotros hemos recibido su mensaje y hemos venido aquí con ánimo verdadero y honesto. No traemos dos corazones, no hay fuerzas oscuras detrás nuestro ni venimos aquí buscando otra cosa que no sea hablar y escuchar sin armas.

Cuando nosotros nos sentamos a la mesa del diálogo con el mediador, el obispo Samuel Ruiz, y el Comisionado para la Paz, el licenciado Manuel Camacho Solís, nos desarmamos, dejamos nuestras armas a un lado y entramos y hablamos de hombre a hombre sin armas de por medio, sin amenazas ni presiones.

Si traemos armas ahorita o cuando no estamos en la mesa del diálogo, son armas personales únicamente para defendernos en caso de que haya una agresión de alguna gente que se sienta agredida y ofendida por nuestras palabras de verdad y de justicia.

Ustedes nos han dicho que le demos una oportunidad a la paz y nosotros hemos venido aquí con ánimo verdadero y honesto. Si hay otro camino al mismo sitio, al lugar donde esta bandera ondee con democracia, libertad y justicia, muéstrénlo. No jugaremos con la sangre de los nuestros. Si es posible lograr que esta bandera, nuestra bandera, su bandera de ustedes, se eleve con dignidad, sin que sea necesaria la muerte que abona el suelo en que se planta, sea.

Abriremos esa puerta y seguiremos caminando con otros pasos. Si es posible que no sean ya necesarias ni las armas ni los ejércitos, sin que haya sangre y fuego para lavar la historia, sea. Pero si no. ¿Y si nos vuelven a cerrar todas las puertas? ¿Y si la palabra no logra saltar los muros de la soberbia y de la incompreensión? ¿Y si la paz no es digna y verdadera, quién -preguntamos- nos negará el sagrado derecho de vivir y morir como hombres y mujeres dignos y verdaderos? ¿Quién nos impedirá entonces vestirnos otra vez de guerra y muerte para caminar la historia? ¿Quién?

Ustedes tienen la palabra: Los que gobiernan y los gobernados, los pueblos todos de este mundo. Respondan ustedes, sabremos escuchar. Les pedimos que den un lugar en



su corazón de ustedes para nuestro pensamiento; no nos dejen solos.

Con ustedes, todo somos. Sin ustedes, somos otra vez ese rincón sucio y olvidado de la patria.

Nosotros, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, hemos venido con la misma esperanza con la que venimos el día primero de enero de este año: no la esperanza del poder, no la esperanza del beneficio para unos cuantos, sino la esperanza de una paz con justicia, dignidad, democracia y libertad.

Por eso nos hicimos soldados, para que un día no sean necesarios los soldados. Escogimos este camino suicida de una profesión cuyo objetivo es desaparecer: soldados que son soldados para que un día ya nadie tenga que ser soldado.

Y es por esta bandera que nosotros nos hicimos soldados. Pero si ahora nuestro pueblo, nuestra gente, ustedes nos dicen que es posible hacer esto sin que haya muerte y sangre, nosotros venimos a escuchar y aprender también de ustedes.

La patria, no es idea que está entre letras y libros; la patria que queremos todos, tiene que nacer otra vez. En nuestros despojos, en nuestros cuerpos rotos, en nuestros muertos



y en nuestra esperanza tendrá que levantarse otra vez esta bandera.

Pase lo que pase nosotros sabemos que en este largo y doloroso parto de la historia, algo y todo pusimos. Amor y dolor no solo riman, sino que se hermanan y juntos marchan. Por eso somos soldados que quieren dejar de ser soldados, porque los muertos de antes y de mañana, los vivos de hoy y de siempre, los de todos que llamamos pueblo y patria, los sin nada, los perdedores de siempre antes de mañana, nosotros, los sin nombre, los sin rostro, podamos cultivar el poderoso árbol del amor que es viento que limpia y sana; no el amor pequeño y egoísta, el gran decir, el que mejora y engrandece.

Cultivar entre nosotros el árbol del amor, el árbol del deber, en este cultivo poner la vida toda, cuerpo y alma, aliento y esperanza. Ustedes nos han dicho que es posible llegar a esto sin la guerra, que es posible que la paz abra la puerta de la esperanza para nuestros pueblos, los escuchamos a todos, los gobernantes y los gobernados.

Estamos dispuestos a ver si otra puerta se abre y si es verdadera la seguiremos. Así venimos aquí; con ese ánimo y con el ánimo hemos hablado y le hemos dicho al gobierno nuestras demandas: democracia, libertad y justicia.

Vemos en él la disposición de escuchar y la disposición de buscar un camino. Y ése es el que estamos buscando ahorita.

Queremos decirle al pueblo de México, y a los pueblos y gobiernos del mundo, a ustedes, representantes de la prensa nacional e internacional, que el diálogo va por buen camino. Hemos encontrado oídos que nos escuchen y ánimo verdadero de buscar una solución.

Quería referirme yo a la preocupación que existe por nuestros rostros y nuestras armas. No entendemos por qué se preocupan tanto de nuestros rostros si antes del primero de enero no existían para ustedes; ni Ramona, ni Felipe, ni David, ni Eduardo, ni Ana María ni nadie existía para este país el día primero de enero.

Pero si quieren saber qué rostro hay detrás del pasamontañas, es muy sencillo: tomen un espejo y véanlo. Nosotros queremos decirles a ustedes, a los que han dicho la verdad, no a los que han seguido el camino de la mentira, que si la muerte se detuvo el día que se detuvo, fue gracias a ustedes y a la gente que hay detrás de ustedes.

Pedimos, como hermanos, que sigan diciendo la verdad, los que dicen la verdad; y si es posible, que los que dicen la mentira, no pongan tanto énfasis en la mentira.

Queremos que apoyen este diálogo que se da, queremos que hablen claramente lo que decimos nosotros. Lo que estamos diciendo es la verdad, no es bueno buscar dobleces donde no los hay porque eso puede traer más problemas por otros lados.

Las armas que tenemos, ya les expliqué, ni siquiera es por desconfianza al gobierno, más bien es por otras fuerzas que se han visto tocadas en sus intereses con nuestro movimiento. Pero pensamos que en este segundo día y expuestas nuestras demandas principales, que han sido sopesadas y analizadas por el Comisionado, avanzamos ya en buscar los caminos de resolución y en base a ello, llegar a

acuerdos concretos, si es que éstos son posibles.

Lo que me pide el Comité que diga, que diga claro en todas estas palabras, es su disposición verdadera a buscar otro camino, si es que lo hay. Y a recibir de todos ustedes su opinión y su apoyo en esta búsqueda por la paz con dignidad que nosotros esperamos. En mi silencio, calla la voz del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. En mi voz, habla Marcos, otra vez.

Queríamos aprovechar estos momentos porque nos han criticado mucho que por qué hablamos con unos y hablamos con otros o con unos sí y con otros no. Y queremos decirles de corazón que sí queremos hablar con todos, y lo vamos a hacer, nada más dénos “chance” pues acabamos de llegar y estamos batallando con la traducción de las propuestas, porque hay cuatro dialectos en el Comité Clandestino ahorita.

Cualquier iniciativa que se toma o se demanda, o respuesta del Comisionado, tarda mucho porque tenemos que estarla traduciendo. Pero nosotros les prometemos, de corazón, puesto que les debemos mucho a todos ustedes, hablar a pasamontañas quitado todo lo que quieran saber sobre nosotros.

Es todo, muchas gracias.

## Comunicado de prensa del subcomandante Marcos

Mayo 28, 1994

Ejército Zapatista de Liberación Nacional  
México

28 de mayo de 1994

Al semanario nacional PROCESO:

Al periódico nacional EL FINANCIERO:

Al periódico nacional LA JORNADA:

Al periódico local de SCLC, TIEMPO:

Señores:

Va comunicado sobre el fin, al fin, de las consultas. Además cartas varias con destinatarios diversos. Nosotros bien... cercados. Resistiendo “heroicamente” el vendaval de reacciones después del evento del 15 de mayo. A las vigilantes acciones ahora se suman, desde hace 3 días, helicópteros.

Los cocineros se quejan de que no habrá ollas suficientes si se caen todos al mismo tiempo. El superintendente argumenta que hay suficiente leña para un asado, que por qué no invitamos a algún periodista argentino, que éstos saben hacer asados.

Reviso mentalmente y es inútil: los mejores argentinos son guerrilleros (por ejemplo, el Che), o poetas (Juan Gelman, por ejemplo),





o escritores (por ejemplo, Borges), o artistas (Maradona, por ejemplo), o cronopios (por siempre, Cortázar), no hay argentinos asadores de duraluminio.

Algún ingenuo propone que esperemos las hamburguesas improbables del CEU. Ayer nos comimos la “consola” y dos micrófonos de la XEOCH, tenían un sabor rancio, como de algo podrido.

Las sanitarias reparten hojas con chistes en lugar de analgésicos, dicen que la risa también cura. El otro día sorprendí a Tacho y a Moi llorando... de risa. “¿Por qué se ríen?”, pregunté. No podían contestar porque las carcajadas les quitaban el aire. Una sanitaria explica apenada: “Es que les duele mucho la cabeza”. Día 136 del cerco... (Suspiro)...

Para colmo Toñita me pide un cuento. Le cuento el cuento como me lo contó el viejo Antonio, el padre de aquel Antonio del viento que se levanta en “Chiapas: el Sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía”: “Cuando el mundo dormía y no se quería despertar, los grandes dioses hicieron su asamblea para tomar los acuerdos de los trabajos y entonces tomaron acuerdo de hacer el mundo y hacer los hombres y mujeres.

“Y llegó en la mayoría del pensamiento de los dioses de hacer el mundo y las personas. Y entonces pensaron de hacer las gentes y pensaron de hacerlas que fueran muy boni-

tas y que duraran mucho y entonces hicieron a las primeras gentes de oro y quedaron contentos los dioses porque las gentes que hicieron eran brillantes y fuertes.

“Pero entonces los dioses se dieron cuenta que las gentes de oro no se movían, estaban siempre sin caminar ni trabajar, porque estaban muy pesadas.

Y entonces se reunió la comunidad de los dioses para sacar acuerdo de cómo van a resolver ese problema y entonces sacaron acuerdo de hacer otras gentes y las hicieron de madera y esas gentes tenían el color de la madera y trabajaban mucho y mucho caminaban y estaban otra vez contentos porque el hombre ya trabajaba y caminaba y ya se estaban de ir para echar alegría cuando se dieron cuenta que las gentes de oro estaban obligando a las gentes de madera a que las cargaran y les trabajaran.

“Y entonces los dioses vieron que estaba mal lo que hicieron y entonces buscaron un buen acuerdo para remediar la situación y entonces tomaron acuerdo de hacer las gentes de maíz, las gentes buenas, los hombres y mujeres verdaderos, y se fueron a dormir y quedaron las gentes de maíz, los hombres y mujeres verdaderos, viendo de remediar las cosas porque los dioses se fueron a dormir. Y las gentes de maíz hablaron la lengua verdadera para hacer acuerdo entre ellas y se fueron a la montaña para ver de hacer un buen camino para todas las gentes”.

Me contó el viejo Antonio que las gentes de oro eran los ricos, los de piel blanca, y que las gentes de madera eran los pobres, los de piel morena, que trabajaban para los ricos y los cargaban siempre y que las gentes de oro y las gentes de madera esperan la llegada de las gentes de maíz, las primeras con miedo y las segundas con esperanza.

Le pregunté al viejo Antonio de qué color era la piel de las gentes de maíz y me enseñó varios tipos de maíz, de colores diversos, y me dijo que eran de todas las pieles pero nadie sabía bien, porque las gentes de maíz, los hombres y mujeres verdaderos, no tenían rostro...

Se murió el viejo Antonio. Lo conocí hace 10 años, en una comunidad muy adentro de la selva. Fumaba como nadie y, cuando se acababan los cigarros, me pedía tabaco y se hacía cigarrillos con “doblador”. Veía mi pipa con curiosidad y, cuando alguna vez intenté prestársela, me mostró el cigarrillo de “doblador” en su mano, diciéndome sin palabras que prefería su método de fumar.

Hace unos dos años, en 1992, cuando recorría comunidades haciendo las reuniones para ver si se empezaba la guerra o no, me llegué hasta el pueblo del viejo Antonio. Me llegó a alcanzar Antonio hijo y atravesamos potreros y cafetales. Mientras la comunidad discutía lo de la guerra, el viejo Antonio me tomó del brazo y me condujo hasta el río, unos 100

metros más abajo del centro del poblado. Era mayo y el río era verde y de discreto cauce. El viejo Antonio se sentó en un tronco y nada dijo. Después de un rato habló: “¿Lo ves? Todo está tranquilo y claro, parece que no pasa nada...”

“Mmmh”, le dije, sabiendo que no esperaba ni un sí ni un no. Después me señaló la punta de la montaña más cercana.

Las nubes se acostaban, grises, en la cúspide y los relámpagos quebraban el azul difuso de las lomas. Una tormenta de las de veras, pero se veía tan lejana e inofensiva que el viejo Antonio empezó a liar un cigarrillo y a buscar inútilmente un encendedor que no tenía, sólo el tiempo suficiente para que yo le acercara el mío.

“Cuando todo está en calma abajo, en la montaña hay tormenta, los arroyos empiezan a tomar fuerza y toman rumbo hacia la cañada”, dijo después de una bocanada. En la época de lluvias este río es fiero, un látigo marrón, un temblor fuera de cauce, es todo fuerza. No viene su poder de la lluvia que cae en sus riberas, son los arroyos que bajan de la montaña los que lo alimentan. Destruyendo, el río reconstruye la tierra, sus aguas serán maíz, frijol y panela en las mesas de la selva.

“Así es la lucha nuestra”, me dice y se dice el viejo Antonio. “En la montaña nace la fuerza, pero no se ve hasta que llega abajo”.



Y respondiendo mi pregunta de si él cree que ya es tiempo de empezar, agrega: “Ya es el tiempo de que el río cambie color...”

El viejo Antonio calla y se incorpora apoyándose en mi hombro. Regresamos despacio. Él me dice: “Ustedes son los arroyos y nosotros el río... tienen que bajar ya...” Sigue el silencio y llegamos a la champa cuando ya oscurecía. Antonio hijo regresa al rato con el acta de acuerdo que decía, palabras más o menos:

“Los hombres y las mujeres y los niños se reunieron en la escuela de la comunidad para ver en su corazón si es la hora de empezar la guerra para la libertad y se separaron los 3 grupos o sea las mujeres, los niños y los hombres para discutir y ya luego nos reunimos otra vez en la escuelita y llegó su pensamiento en la mayoría de que ya se empiece la guerra porque México ya se está vendiendo con los extranjeros y el hambre pasa pero no pasa que ya no somos mexicanos y en el acuerdo llegaron 12 hombres y 23 mujeres y 8 niños que ya tienen bueno su pensamiento y firmaron los que saben y los que no ponen su dedo”.

Salí en la madrugada, el viejo Antonio no estaba, temprano se fue al río. Volví a ver al viejo Antonio hace unos dos meses. Nada dijo cuando me vio y me senté a su lado y, con él, me puse a desgranar mazorcas de maíz. “Se creció el río”, me dijo después de un rato. “Sí”, le dije.

Le expliqué a Antonio hijo lo de la consulta y le entregué los documentos donde vienen nuestras demandas y las respuestas del gobierno. Hablamos de cómo le había ido en Ocosingo y, de nuevo en la madrugada, salí de regreso. En un recodo del camino real me estaba esperando el viejo Antonio, me detuve a su lado y bajé la mochila buscando el tabaco para ofrecerle. “Ahora no”, me dijo

rechazando la bolsa que le tendía. Me apartó de la columna y me llevó al pie de una ceiba.

“¿Te acuerdas de lo que te conté de los arroyos en la montaña y el río?”, me preguntó. “Sí”, respondí con el mismo murmullo con el que me preguntaba.

“Me faltó decirte algo”, agrega él mirándose la punta de los pies descalzos. Respondí en silencio. “Los arroyos...”, se detiene por la tos que domina el cuerpo, toma un poco de aire y continúa:

“Los arroyos... cuando bajan...”, un nuevo acceso de tos que me hace llamar al sanitario de la columna; él rechaza al compañero de la cruz roja en el hombro; el insurgente me mira y le hago una seña para que se retire. El viejo Antonio espera a que se aleje la mochila de medicinas y, en la penumbra, sigue: “Los arroyos... cuando bajan... ya no tienen regreso... más que bajo tierra”. Me abraza rápido y rápido se va. Yo me quedo viendo cómo se aleja su sombra, enciendo la pipa y cargo la mochila. Ya en el caballo recuerdo la escena. No sé por qué, estaba muy oscuro, pero el viejo Antonio... me pareció que lloraba... Ahora me llega la carta de Antonio hijo con el acta del poblado con su respuesta a las propuestas del gobierno. Me dice Antonio hijo que el viejo Antonio se puso muy grave de pronto, que ya no quiso que me avisaran y que esa noche se murió.





Dice Antonio hijo que, cuando le insistían en que me avisarían, el viejo Antonio sólo dijo: “No, ya le dije lo que tenía que decirle... Déjenlo, ahora tiene mucho trabajo...”

Al terminar el cuento, Toñita, de 6 años y dientes picados, me ha dicho, con gran solemnidad, que sí me quiere pero que ya no me va a dar besos porque “mucho pica”.

Rolando dice que, cuando tiene que ir al puesto de Sanidad, Toñita pregunta si está el Sup. Si le dicen que sí está, entonces no va a la enfermería. “Porque ese Sup puros besos quiere y mucho pica”, dice la inapelable lógica de los 6 años y dientes picados que, del lado de acá del cerco, lleva el nombre de “Toñita”.

Acá empiezan a insinuarse las primeras lluvias. Menos mal, pensábamos que tendríamos que esperar los camiones antimotines para tener agua.

Ana María cuenta que la lluvia viene de las nubes que se pelean en lo alto de las montañas. Lo hacen así para que los hombres y mujeres no vean esas disputas. Las nubes inician su fiero combate, con eso que llamamos truenos o relámpagos, en la cumbre. Armadas de infinidad de ingenios, las nubes pelean por el privilegio de morir en lluvia para alimentar la tierra.

Así somos nosotros, sin rostro como las nubes, como ellas sin nombre, sin pago alguno... como ellas peleamos por el privilegio de ser semilla en la tierra...

Vale. Salud y un impermeable (para las lluvias y para los motines).

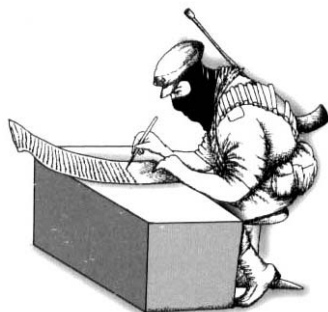
Desde las montañas del sureste mexicano.  
Subcomandante Insurgente Marcos  
Mayo de 1994



## **P.D. Mayoritaria que se disfraza de minoría intolerada.**

A todo esto de que si Marcos es homosexual: Marcos es gay en San Francisco, negro en Sudáfrica, asiático en Europa, chicano en San Isidro, anarquista en España, palestino en Israel, indígena en las calles de San Cristóbal, chavo banda en Neza, rockero en CU, judío en Alemania, ombudsman en la Sedena, feminista en los partidos políticos, comunista en la post guerra fría, preso en Cintalapa, pacifista en Bosnia, mapuche en los Andes, maestro en la CNTE, artista sin galería ni portafolios, ama de casa un sábado por la noche en cualquier colonia de cualquier ciudad de cualquier México, guerrillero en el México de fin del siglo XX, huelguista en la CTM, reportero de nota de relleno en interiores, machista en el movimiento feminista, mujer sola en el metro a las 10 P.M., jubilado en el plantón en el Zócalo, campesino sin tierra, editor marginal, obrero desempleado, médico sin plaza, estudiante inconforme, disidente en el neoliberalismo, escritor sin libros ni lectores, y, es seguro, zapatista en el sureste mexicano.

En fin, Marcos es un ser humano, cualquiera, en este mundo. Marcos es todas las minorías intoleradas, oprimidas, resistiendo, explotando, diciendo “¡Ya basta!”. Todas las minorías a la hora de hablar y mayorías a la hora de callar y aguantar. Todos los intolerados buscando una palabra, su palabra, lo que devuelva la mayoría a los eternos fragmentados, nosotros. Todo lo que incomoda al poder y a las buenas conciencias, eso es Marcos.



De nada señores de la PGR, estoy para servirles... con plomo.

P.D. para el PRD.

Sobre la lógica de los muertos. Los compañeros leyeron lo de “tenemos más bajas que el EZLN” e inmediatamente se pusieron a hacer cuentas. Suman, multiplican, desde que, hace ya más de 10 años, empezaron a de noche andar por veredas y caminos reales sorteando emboscadas “contra los bandidos”, para llevar las cuatro letras.

Dicen los compañeros que a contar muertos nadie les gana. “De eso sí estamos muy entrenados”, dice Gabino. La discusión entre las tendencias” del EZLN se agudiza: los más radicales quieren contar desde que los españoles iniciaron el violento aventarlos hacia la selva y las montañas, los más discretos y prudentes dicen que sólo desde que se formó el EZLN.

Algunos mandan preguntar si meten en la cuenta a los muertos en los 136 días y noches de cerco, preguntan si cuenta Amalia, 25 años y 7 hijos, que se empezó a poner “un poco mal a las 6 de la tarde 125 del cerco, que comenzó con fiebre, diarrea, vómitos y a desangrarse por entre las piernas, que la ambulancia dijo que no podía, que a las 4 de la mañana nosotros conseguimos gasolina y fuimos por ella en un maltrecho camión de tres toneladas, que la trajimos a nuestro puesto de sanidad, que 100 metros antes de llegar con Teniente Elena dijo: “Me voy a morir”, que cumplió su palabra y 98 me-

tros antes de la morena cara de Elena se murió, que la sangre y la vida se le fueron por la entrepierna, que pregunté si seguro estaba muerta, que Elena dijo que sí, que se murió “de una vez”, que en la mañana 126 del cerco, la hija segunda de Amalia miró la muerte en la camilla de palo y bejuco y le dijo a su papá que iba a pedir pozol en alguna casa, “porque mi mamá ya no va a poder”.

Preguntan si la niña de Ibarra, que murió “así nomás, como que se murió de toser”, cuenta. Todos están haciendo cuentas, alguno usa una calculadora recuperada del palacio municipal de Ocosingo. En eso están cuando llega Juana a pedir que cuenten al viejo Antonio, “que se murió de pena”. Luego viene Lorenzo a exigir que cuenten a Lorenzo hijo, “que se murió de noche”. Por radio transmiten nombres y muertes, muertos “de una vez”. De pronto todos se detienen, calculadora-lápiz-lapicero-gis-varita-uña en mano se miran unos a otros, están confundidos, no saben si están sumando... o restando...

De pontífices o pontificados. Magnífico, la autocrítica es siempre oportuna.

Finalmente, podrán acusarnos de inoportunos, de no tomar en cuenta la correlación de fuerzas, la torpeza política, de no tener satélite para ver el debate en directo, de no tener suscripciones en los principales diarios y revistas para enterarnos de las valoraciones post debate, de no ser amables, de ser descorteses, de padecer “el mal de montaña”, de no reconocer posibles aliados, de sectarios, de intransigentes, de ser regañones. Se puede acusarnos de todo, menos de no ser consecuentes...

Vale, recordad que lo único que hemos hecho nosotros es ponerle un gatillo a la esperanza.

Salud y dejad el rencor para los enanos ociosos.

Un abrazo desde el lado de acá del cerro.

## Ejército Zapatista de Liberación Nacional

México

2 de mayo de 1995

A: Eduardo Galeano.

Montevideo, Uruguay.

De: Subcomandante Insurgente Marcos  
Montañas del Sureste Mexicano. Chiapas,  
México.

Señor Galeano:

Le escribo porque... porque me dieron ganas de escribirle. Porque ya pasó el día del niño acá en México y se me ocurre que a usted le puedo platicar lo que acá pasa, en un día del niño, en medio de una guerra sorda. Le escribo porque no tengo ninguna razón para hacerlo y, entonces, puedo así contarle lo que pasa o lo que me viene a la cabeza, sin la preocupación de que no se me vaya a olvidar el motivo de la carta. Porque sí, pues.

También porque perdí el libro que me regaló y porque ese ratón cambista que suele ser el destino (?) ha repuesto el libro perdido con otro libro. Y porque se me ha quedado bailando en la cabeza una parte de su libro "Las palabras Andantes".

Porque dice así:

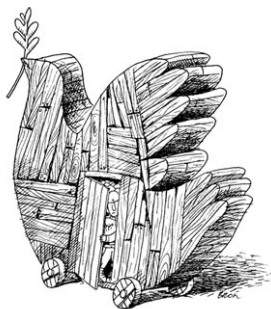
*"¿Sabe callar la palabra cuando ya no se encuentra con el momento que la necesita ni con el lugar que la quiere?. Y la boca, ¿sabe morir?"*

Ventana sobre la palabra (VIII), p.262.

Y entonces yo me he recostado para pensar y fumar. Es de madrugada y como almohada tengo un fusil (bueno, en realidad no es un fusil, es una carabina que fue de un policía hasta enero de 1994. Antes servía para matar indígenas, ahora sirve para que no los maten). Con las botas puestas y la pistola recostada a un lado, cerca de la mano, pienso y fumo. Afuera, alrededor de humo y pensamientos, mayo se engaña a sí mismo fingiendo que es junio y hay ahora una tormenta de lluvia, rayos y truenos que logró lo que parecía imposible: callar a los grillos.

Pero yo no estoy pensando en la lluvia, no estoy tratando de adivinar cuál de los relámpagos que está por rasguñar la tela de la noche será el de la muerte, ni siquiera me preocupa que el techito de nylon que cubre mi estancia es demasiado pequeño y se moja la orilla del camastro (¡Ah! Porque resulta que me hice una camita de ramas y horcones, amarrados con bejucos. Lo hice porque la uso de escritorio, bodega y, a veces, para dormir. En la hamaca no me acomodo o me acomodo demasiado, me quedo muy dormido y el sueño profundo es un lujo que, acá, se puede pagar muy caro. En la cama de varillas de palo se está lo suficientemente incómodo como para que el sueño sea apenas un pestañazo).

No, no me preocupan ni la noche, ni la lluvia, ni los truenos. Me preocupa eso de *"¿Sabe callar la palabra cuando ya no se encuentra con*





*el momento que la necesita ni con el lugar que la quiere?. Y la boca, ¿sabe morir?.* El libro me lo mandó la Ana María, una indígena tzotzil que tiene el grado de mayor de infantería en nuestro ejército. Alguien se lo mandó a ella y ella me lo mandó a mí, sin saber que yo perdí un su libro de usted y este libro repone el libro perdido, que no es lo mismo pero tampoco es igual. El libro está lleno de dibujitos en tinta negra y yo creo que así deben ser los libros y las palabras: dibujitos que salen de la cabeza o la boca o las manos y que van y se ponen a bailar en el papel, cada que el libro se abre, y en el corazón cada que el libro se lee. El libro es el regalo más grande que el hombre se ha dado a sí mismo. Pero volvamos a su libro de usted que yo tengo ahora. Lo leí con un cabito de vela que cargaba en la mochila.

El último tramo de pabito se fue con esa página 262 (¿capicúa!, ¿no? ¿una señal?). Y entonces me recordé la frase aquella de Perón que me mandó y luego mi torpe respuesta y, más después, el libro que me envió. Y aquí la pena de contarle que el libro lo dejé botado en la *“graciosa huida”* de febrero. Y entonces me llegan este libro y las letras sobre el saber callar. Y yo ya llevo varias noches dándole vueltas al asunto, aun antes de que me llegara el libro. Y me pregunto si no llegó la hora de callar, si no será que ya se pasó el momento y ya no es el lugar, si no es la hora de morir la boca...

Y le escribo esto en una madrugada de mayo, pasado ya el 30 de abril de 1995, que es el

día del niño acá en México. Nosotros los niños mexicanos celebramos ese día, las más de las veces, a pesar de los adultos. Por ejemplo, gracias al supremo gobierno, hoy muchos niños indígenas mexicanos celebran su día en la montaña, lejos de sus casas, en malas condiciones de higiene, sin fiesta y con la pobreza más grande: la de no tener un lugar donde recostar el hambre y la esperanza. El supremo gobierno dice que no ha expulsado a estos niños de sus hogares, sólo ha metido a miles de soldados en sus terrenos. Con los soldados llegaron el trago, la prostitución, el robo, las torturas, los hostigamientos. Dice el supremo gobierno que los soldados vienen a *“defender la soberanía nacional”*. Los soldados del gobierno *“defienden”* a México de los mexicanos. Estos niños no han sido expulsados, dice el gobierno, y no tienen por qué sentirse espantados de tantos tanques de guerra, cañones, helicópteros, aviones y miles de soldados. Tampoco tienen por qué asustarse, aunque esos soldados traigan órdenes de detener y matar a los papás de estos niños. No, estos niños no han sido expulsados de sus casas. Comparten el piso irregular de la montaña por el gusto de estar cerca de sus raíces, comparten la sarna y la desnutrición por el simple placer de rascarse y por lucir una figura esbelta.

Los hijos de los dueños del gobierno pasan su día en fiestas y regalos.

Los hijos de los zapatistas, dueños de nada como no sea su dignidad, pasan su día jugando a que son soldados que recuperan las tierras que les quitó el gobierno, juegan a que siembran la milpa, a que van por leña, a que se enferman y nadie los cura, a que tienen hambre y, en lugar de comida, se llenan la boca de canciones. Por ejemplo, esa canción, que les gusta cantar en la noche, cuando más cerradas son la lluvia y la niebla, y que dice, más o menos así:

“Ya se mira el horizonte,  
combatiente zapatista,  
el camino marcará  
a los que vienen atrás”

Y, por ejemplo, en el horizonte aparece, marcando el paso, el Heriberto. Y atrás del Heriberto, por ejemplo, va el hijito del Oscar que lo llaman Osmar. Y van, los dos, armados de sus dos varitas que pasaron a llevar de un acahual cercano (*“No son varitas”*, dice el Heriberto y asegura que se trata de poderosas armas que son capaces de destruir un nido de hormigas arrieras que está cerca del arroyo y que le picaron al Heriberto y hubo de tomar represalias). Avanzan el Heriberto y el Osmar en columna. Y por el frente opuesto avanza la Eva, armada de un palo que tiene la ventaja de convertirse en muñeca cuando el ambiente es menos bélico. Y detrás de la Eva viene la Chelita, que levanta sus casi dos años apenas unos centímetros del suelo y que tiene unos ojos de venado lampareado que ya desvelarán, alguna noche, al tal Heriberto o al que se deje herir por destello tan moreno. Y atrás de la Chelita va un chuchito (perrito) que de puro flaco parece una marimba diminuta.

Y a mí todo esto me lo están contando, pero como si lo estuviera viendo al Wellington frente a Napoleón en esa película que se llamó *“Waterloo”* y, creo, salía el Orson Wells y al Napoleón lo derrotaban por culpa de un dolor de panza. Pero aquí no hay Orson que valga, ni flanqueos de infantería, ni apoyo de artillería, ni defensa en cuadro contra las cargas de los de a caballo, porque tanto el Heriberto como la Eva han decidido optar

por el ataque frontal y sin escaramuzas ni tanteos previos. Yo estoy a punto de opinar que eso parece batalla de sexos, pero ya se está lanzando el Heriberto sobre la Chelita, evitando la carga directa de la Eva que se ve, de pronto, frente a un Osmar que no la espera cara a cara, ni de pie sino que está de lado y en cuclillas porque ahí no más le dieron ganas de cagar y la Eva proclama que el Osmar se cagó de miedo y el Osmar no dice nada porque ahora quiere montar el chuchito se le acercó a oler, y en el entretanto la Chelita se puso a llorar cuando vio venir al Heriberto y el Heriberto ahora no sabe qué hacer para que se calle la Chelita y le ofrece una piedrita de regalo (*“Acaso es piedrita”*, dice el Heriberto que asegura que se trata de oro puro) y la Chelita nada que para su chilladera y yo estoy pensando que hasta que le dieron una sopa de su propio chocolate al Heriberto cuando llega la Eva, en maniobra que llaman de *“voltear la posición enemiga”*, y le cae el Heriberto por la espalda (cuando Heriberto ya le está ofreciendo su arma antihormiga-arriera a la Chelita, la cual está considerando la oferta, entre chillido y chillido), y entonces, ¡pácatelas!, la muñeca-arma de la Eva llega en su cabeza del Heriberto y empieza la chilladera, (estereofónica, porque la Chelita se siente estimulada por los gritos del Heriberto y no se quiere quedar atrás), y hay sangre y ya viene la mamá de no sé quien, pero trae un cinturón en la mano y los dos ejércitos se desbandan y el campo de batalla queda desierto y en la enfermería declaran que el Heriberto tiene un chipote del tamaño de su nariz y que, como la Eva está intacta, ganaron la mujeres en esta batalla. El



Heriberto se queja de arbitraje parcial y prepara el contra-ataque pero no será hasta mañana porque ahorita hay que comer los frijoles que no llenan ni el plato ni la panza...

Y así pasaron el día del niño, dicen, los niños de un poblado que se llama Guadalupe Tepeyac. En la montaña lo pasaron, porque en su pueblo hay varios miles de soldados defendiendo “la soberanía nacional”. Y dice el Heriberto que, cuando sea grande, va a ser chofer de un camioncito y piloto de avión no quiere ser porque, dice, si se le poncha la llanta del carrito, ahí nomás te bajas y te vas caminando, en cambio si se le poncha la llanta al avión no hay para dónde hacerse. Y yo me digo que cuando sea grande voy a ser uruguayo-argentino y escritor, en ese orden, y no crea usted que será fácil porque lo que es el mate, no lo puedo tragar.

Pero no era esto lo que yo quería contarle. Lo que yo quería era contarle un cuento para que usted lo cuente:

Me enseñó el Viejo Antonio que uno es tan grande como el enemigo que escoge para luchar, y que uno es tan pequeño como grande el miedo que se tenga. “*Elige un enemigo grande y esto te obligará a crecer para poder enfrentarlo. Achica tu miedo porque, si él crece, tú te harás pequeño*”, me dijo el Viejo Antonio una tarde de mayo y lluvia, en esa hora en que reinan el tabaco y la palabra. El gobierno le teme al pueblo de México, por eso tiene tantos soldados y policías. Tiene un miedo muy grande. En consecuencia, es muy pequeño. Nosotros le tenemos miedo al olvido, al que hemos ido achicando a fuerza de dolor y sangre. Somos, por tanto, grandes.

Cuéntelo usted en algún escrito. Ponga que se lo contó el Viejo Antonio. Todos hemos tenido, alguna vez, un Viejo Antonio. Pero si usted no lo tuvo, yo le presto el mío por esta vez. Cuente usted que los indígenas de sureste mexicano achican su miedo para ha-

cerse grandes, y escogen enemigos descomunales para obligarse a crecer y ser mejores.

Esa es la idea, estoy seguro que usted encontrará mejores palabras para contarle. Escoja usted una noche de lluvia, relámpagos y viento. Verá cómo el cuento sale así nomás, como un dibujito que se pone a bailar y a dar calor a los corazones que para eso son los bailes y los corazones.

Vale. Salud y un muñequito sonriente, como ésos con los que firma.

Desde las montañas del Sureste Mexicano.

### **P.D. de advertencia policíaca.**

Es mi deber informarle que soy, para el supremo gobierno de México, un delincuente. Por lo tanto mi correspondencia puede ser implicatoria. Le ruego que se grabe usted el contenido de la presente, es decir, la encomienda que suplica, y destrúyala inmediatamente. Si el papel fuera de chicle, le recomendaría que lo comiera y, masticando, se pusiera a hacer esas bombitas de chicle que tanto escandalizan a las buenas conciencias, y que demuestran la falta de urbanidad y educación de quien las hace. Aunque hay algunos que las hacen con la esperanza de que una de las bombitas sea lo suficientemente grande como para llevarlo a uno de esa ruta luminosa que, allá arriba, se alarga... como se alargan el dolor y la esperanza sobre el cielo de nuestra América.

P.D. improbable. Salude usted de mi parte, si lo ve, al tal Benedetti. Dígame usted, por favor, que sus letras, puestas por mi boca en el oído de una mujer, arrancaron alguna vez un suspiro como esos que echan a andar a la humanidad entera. Dígame también, que quién quita y lo de “*Marcos*” fue por “*el cumpleaños de Juan Ángel*”